اصل الاصول

فی

بیان مطابقة الکشف بالمعقول و المنقول

تصنیف

سید شاہ عبدالقادر مہربان فخری میلاپوری

مرتبہ

افضل العلماء محمد یوسف کوکن عمری ایم - اے

ریڈر، عربی و فارسی و اردو شعبہ

مدراس یونیورسٹی

مدراس یونیورسٹی

سنہ ۱۹۵۹

Printed at
The Nuri Press Ltd.,
54, Main Road,
Royapuram, Madras-13.

فهرست مضامین

اصل الاصول فی بیان مطابقة الکشف بالمعقول و المنقول



Insignia conferred by Emperor Akbar on Fakhrul Mulk Sayyid-us-Sādāt Qāzi-ul-Quzāt Sayyid Mahmood Naqvi, the great grand-father of Sayyid Shāh Abdul Qādir Mehrbān Fakhrī, in the 17th year (979–980 A. H. = 1547–1548 A. D.) of Akbar's accession to the throne.

Obverse side of the insignia



y kind permission of Sayyid Abdul Qādir Fakhrī of Mylapore, Madras.

مقدمہ

سید شاہ عبدالقادر مہربان فخری، جن کی قابل قدر تصنیف اصل الاصول اس وقت ناظرین کی خدمت میں پیش کی جارہی ہے، جنوبی ہند کی ان مایۂ ناز ہستیوں میں سے ایک تھے، جنہوں نے تصوف پر کامیابی کے ساتھ عالمانہ بحث کی ہے۔ ان کا سلسلہ نسب گیارہ واسطوں سے سید شاہ بدیع الدین عرف میٹھا مدار ابن قاضی سید محمود کنتوری سے جاملتا ہے۔ اور سید شاہ میٹھا مدار موصوف کا سلسلہ نسب بائیس واسطوں سے سرکار دو عالم حضرت محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم تک جاپہنچتا ہے۔

سید شاہ عبد القادر فخری نے اپنی تصنیف کحل الجواہر میں جو سنہ ١١٦٧ھ میں لکھی گئی ہے اپنا نسب نامہ یوں بیان کیا ہے

شکر ایزد راکہ مشت خاک ناچیز مرا
در لباس صورت انسان بر آورد از خفا

شکر دیگر آنکہ در اولاد پیغمبر نمود
خلق این عاصی کہ عصیان است از سرتاپا

از امیر المومنین حیدر بر آمد در ظہور
قرۃ العین نبی یعنی حسین مجتبی

گشت نور چشم اوزین العبا سجاد وقت
آدم اولاد ریحان بہار مصطفی

جانشین او محمد باقر علم لدن
کو امام پنجمین باشد ز ولد مرتضی

تابگلزار امام باقر آمد بر شگفت
نو نہال جعفر صادق امام مقتدی

شد ز سلطان صداقت پیشگان بزم حق
موسی کاظم امام اتقیا و اصفیا

نور چشم کاظم آمد ضامن حاجات خلق
ثامن اثنا عشر یعنی علی موسی رضا

وارث شاه خراسان در خلافت گستری
شد امام الاتقیا یعنی محمد ذو التقی

وارث تخت خلافت عاشر اثناعشر
شد نقی بوالحسن بعد از تقی مجتبی

شد ازو فرزند عالی قدر او یعنی حسین
مشتهر بانام جعفر آن امام اذکیا

گشت عبدالله ازوی سید عالی نسب
شد ز عبدالله پسر سید محمد مرتضی

شد کبیر الدین ز سید مرتضی قائم مقام
خسرو ملک ولایت شاه ملک ارتضا

گشت عین الدین چو نور اعین سید کبیر
یافت در آفاق نور دیدهٔ صدق و صفا

نور عین الدین شد از فرزند او رخشان بخلق
کو جمال الدین و الدنیا بود بے اختفا

فیض خورشید جمال الدین منور کرده است
از رخ سید محمد ماه ماه اهتدا

سید یعقوب فرزند محمد ماه شد
یوسف مصر کرامت ماه کنعان هدا

همچو یوسف نور چشم حضرت یعقوب شد
سید محمود محمود السجایا فی الوری

گشت عین الدین ثانی سید والاتبار
نور عین سید محمود بے رو و ریا

گرد ازو قاضی حمید الدین کنتوری ظهور
آن امام اهل عقل و نقل پیر مقتدی

قاضی محمود کنتوری است فرزند رشید
گشت با قاضی حمید الدین عنایت از خدا

شه بدیع الدین عالی منزلت قطب المدار
دادش از تخت خلافت بر مقام خویش جا

قطب اقطاب جهان یعنی شه میٹھا مدار
قاضی محمود را باشد خلف در اهتدا

منصب قاضی بدیع الدین عنایت کرده است
از طفیل مرشد والاے او رب العلی

گشت ازوی زبدهٔ عالم شهاب الدین ولی
شد شهاب ثاقبی بر آسمان اعتلا

سید طه ازو شد جلوه گردر بزم حق
شمع روشن رهنمائے سالک راه خدا

شد شهاب الدین ثانی او شه طه نمود
آفتاب آسمان فیض و احسان و سخا

بعد ازان سید حسین ازوی در آمد در جهان
منتخب از عترت شاه شهید کربلا

سید طه که از سید حسین آمد به بزم
شد بانواع فضایل متصف بے اشتباه

تاج محمود آمد از طه به بزم اقتدار
کز صفاے گوهر خویش است تاج اولیاء

رونق بزم هدایت شد ز فرزندش که اوست
هادی راه خدا سید شریف مهتدی

شد ازو سید امان الله کنتوری که داشت
فخر مخفی در لباس صحبت اهل غنا

شد ازو سید حنیف الدین که علم و هم عمل
داشت حاضر از طفیل جد خود شیر خدا

شد ازو سید شریف الدین که در فضل و کمال
برده از اقران خود سبقت چو از طیری هما

والدمن جان من هم دین و هم ایمان من
قبلهٔ اهل مروت کعبه اهل وفا

خسرو ملک عنایت سرور اقلیم فیض
بادشاه کشور هفت شه مصرسخا

ذات او آئینه دار جلوهٔ پروردگار
علم او آئینه دار فیض فیاض الوری

می نماید افتخار از ذات ان عالی نسب
هم شرافت هم نجابت هم فضیلت هم علا

نزد او معقول و منقول است در دستی چراغ
پیش او منظوم و منثور است چون آئینه ها

در شجاعت بسکه داد یکه تازی می دهد
روح رستم می نماید بر دلش حمد و ثنا

گرچه می دارد خطاب خانی آبائیش او
از غرور فضل باشد بادشاهی چون گدا

عالم و فاضل امام مجتهد در عصر خویش
بسکه دارد بر کثیرے از فضایل احتوا

در لطافت طبع او از بوے گل گیرد خراج
در نزاکت باج گیرد فکر تیزش از صبا

دست و تیغ او فزاید آبروے بزم ورزم
خامه تیرش بود از بسکه در بر جارسا

صاحب والامناصب صاعد اعلی رتب
مالک اسنی مراتب ذات او در دوسرا

وصف اورا نیست مقدور کسی گوید تمام
مدح او هرگز نباشد آشنائے انتہا

کے بود یارا کہ در مدحش کنم حرفی رقم
او مقدس من ملوث من کجا و او کجا

منکہ عبدالقادرم دارم تخلص مہربان
می نمایم از خدائے خویش ہر دم این دعا

کردگار من بحق ذات پاک خویشتن
در طفیل مرسلین و انبیاء و اولیاء

صحت جسم و نشاط قلب و امداد نصیب
دولت و جمعیت دلخواہ او راکن عطا

سایہ گستر دار یارب برسرم آن ذات را
کز پناهش میزنم پہلو بخورشید سہا

تا بود خورشید را باشبنم زار التفات
تابود ہر ذرہ را از مہر امید ضیا

سید شاہ عبدالقادر کے آباء واجداد نیشاپور کے رہنے والے تھے اور وہاں سے شمالی ہند آئے اور موضع کنتور ریاست لکھنو میں اقامت اختیار کی چند پشتین یہاں گزرین ان کے پردادا کا نام امان اللہ تھا ' علم و فضل کے لحاظ سے مشہور و معروف تھے اور عمدہ شاعر تھے - سید شاہ عبدالقادر نے ان کے ایک مصرعہ پریون گرہ لگائی ہے -

مہربان از مطلع جدم امان اللہ خوشم
اے بسودائے تو لبریز فغان ناقوسہا

سید موصوف کے والد ماجد سید شریف الدین محمد خان نقوی اورنگ آباد آئے اور روضہ کے قاضی مقرر ہوے وہ صاحب علم و فضل اور صاحب تصانیف بزرگ تھے - روضہ یعنی خلد آباد کے قاضی تھے جو اورنگ آباد دکن سے سات آٹھ میل پر ایک مشہور مقام ہے - سید شریف الدین محمدخان نقوی نے شاہ کلیم اللہ دھلوی کے مرید سید شاہ نظام الدین اورنگ آبادی کی لڑکی سے شادی کی تھی - سید شاہ نظام الدین

اپنے مرشد کے حکم سے دکن چلے آئے تھے اور اورنگ آباد میں اقامت اختیار کی تھی۔ اپنی وفات سنہ ۱۱۴۲ھ تک وہ رشد و ہدایت اور تعلیم و تدریس میں مشغول رہے۔ ان کے بعد ان کے صاحبزادے سید شاہ فخرالدین نے مسند رشد و ہدایت بچھائی۔ سنہ ۱۱۶۵ھ میں وہ اورنگ آبادسے دہلی چلے گئے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی کے خاندان سے ان کے گہرے روابط تھے۔ دلی کا شاہی خاندان ان کا بڑا معتقد تھا۔ بے شمار لوگوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔ سید شاہ فخرالدین نے سنہ ۱۱۹۹ھ میں وفات پائی۔

سید شاہ عبدالقادر سنہ ۱۱۴۳ھ میں اورنگ آباد میں پیدا ہوے۔ ان کی والدہ ماجدہ بڑی نیک اور صالح عورت تھیں۔ خاندانی شرافت و عزت ورثہ میں ملی تھی۔ اس پر تصوف اور سلوک کا گہرا رنگ چڑھا ہوا تھا۔ سید شاہ عبدالقادر موصوف نے بیک وقت علم و فضل اور تقوی و تقدس کی گود میں پرورش پائی۔ سب سے پہلے قرآن مجید حفظ کیا اور اس کے بعد فارسی اور عربی علوم متداولہ کی تحصیل کی طرف توجہ کی علوم فقہ قاضی شیخ الاسلام خان سے اور ادب اور حدیث کی کتابیں مولوی غلام علی آزاد بلگرامی سے پڑھیں۔ نیز شاعری میں انھی سے اصلاح لی۔ ان کے کہنے سے مہربان تخلص اختیار کیا تھا۔ چنانچہ مختلف جگہوں پر آزاد کے فیض تربیت کا اعتراف کیا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ کہتے ہیں۔

تاتخلص مہربانت داد آزاد از کرم
مہر شد آئینہ فکر روشنی جوش ترا

ایک دوسری جگہ غلام علی آزاد کو قبلہ و پیر و استاد کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں۔

سایہ گستر باد یارب بر دل ناشاد ما
قبلۂ ما پیر ما استاد ما آزاد ما

ایک دوسری جگہ کہتے ہیں

مہربان واقف نہ از طرز گفت و گوے ما
در فشانی ہاے ما از بخشش آزاد ما است

بفیض بخشش آزاد مہربان نازم
کہ ہر سخن زلبم رشک صد گہر آید

این شعر بخیر فیض آزاد
در حوصلہ مہربان نگنجد

مہربان کیست کہ در شعر شود ہمسر ما
تاکہ از حضرت آزاد گرفتیم سبق

لطف آزاد ار نباشد شامل من مہربان
خاطر غمناک و دلگیرم گل پژمردہ ام

تا پناہ حضرت آزاد دارم مہربان
نیست غم را دست قدرت بر دل پر زورمن

جز تواے آزاد بر عالم کہ باشد مہربان
از تو آید رسم و آئین عنایت گستری

مہربان از کرم حضرت آزاد توان
کہ در ابناے زمان شاعر یکتا باشم

اگر روشن بنامی بخشدت آزاد می بینم
کہ شہرت مہربان بانیر اکبر کند بازی

سید شاہ عبدالقادر کے نانا سید شاہ نظام الدین اور ماموں سید شاہ فخرالدین اورنگ آبادی اپنے زمانے کے مشہور صوفی تھے۔ اس لئے ان کو بھی اس فن سے بچپن ہی میں دلچسپی ہوگئی تھی۔ انہوں نے مثنوی مولانا روم اپنے ماموں سید شاہ فخرالدین سے پڑھی تھی۔ چنانچہ اس کی سند اپنے ایک رسالہ فیض معنوی میں اس طرح بیان کی ہے۔

" این فقیر حقیر کتاب مستطاب مثنوی را از جناب مرشد خود امام العارفین حضرت سید فخرالدین قدسنااللہ بسرہ سند نمودہ و ایشان از حضرت بدر الحقیقت سید ابو القاسم شیخن

احمد عرف شیخن صاحب قدس اللہ سرہ العزیز سند فرمودہ و ایشان از سید محمد خواجہ قدس سرہ و ایشان از پدر بزرگوار خود حضرت میر عبدالرحمن قدس اللہ سرہ العزیز و ایشان از پدر بزرگوار خود میر سید محمد خواجہ خضر قنوجی رسولدار قدس اللہ سرہ و ایشان از پدر بزرگوار خود میر سید محمد کداگی قدس اللہ سرہ العزیز و ایشان از پدر بزرگوار خود میر سید عبدالملک قنوجی قدس سرہ العزیز و ایشان از پدر بزرگوار خود میر سید عمادالدین قدس اللہ سرہ العزیز و ایشان از پدر بزرگوار خود میر سید عبدالرحمن قدس اللہ سرہ العزیز و ایشان از پدر بزرگوار خود میر سید حسین قدس اللہ سرہ العزیز و ایشان از حضرت مولوی رومی رضی اللہ عنہ سند نمودہ "

سید شاہ عبدالقادر نے اپنے ماموں کے ھاتھ پر بیعت کی اور سلوک کے منازل طے کیے اور پھر انھی سے قادریہ اور چشتیہ سلسلہ کا خرقہ خلافت حاصل کیا - ان پر تصوف کا رنگ گہرا ھوتا گیا - اور ان کے جذبات اور خیالات میں ایک گہری تبدیلی ھوی - انھوں نے اپنے لئے الفقر فخری اور الفقر منی کا سجع بھی اختیار کیا تھا بعض تذکرہ نویس لکھتے ھیں کہ سید شاہ عبدالقادر فخری کو مہربان تخلص پسند نہیں آیا - انھوں نے آخری زمانے میں اپنے لئے فخری تخلص اختیار کیا - مگر ان کے دیوان کو دیکھنے سے پتہ چلتا ھے کہ انھوں نے آخر وقت تک مہربان ھی اپنا تخلص باقی رکھا - مگر بعض غزلوں میں فخری بھی تخلص اختیار کیا ھے - یہ ارادتی لقب تھا - ان کے دیوان میں اس تخلص کی تقریباً ستر غزلیں ملتی ھیں مہربان کے تخلص کے ساتھ تقریباً پان سو غزلیں ھیں سید شاہ فخرالدین کے ساتھ ارادت کے بعد بھی انھوں نے مہربان کاھی تخلص استعمال کیا ھے - چنانچہ کہتے ھیں

مہربان افضال فخر الاولیاء بادامدام
وز پی فیضش عروج نشہ سرشار ما

ایک غزل میں دونوں تخلص استعمال کیے ھیں

غبار قافلۂ عالم دلم فخری
شکست رنگ چو صبح است مہربان بارم

فخری نے حدیث کافن محمد عالم بن عباس السلیمانی سے حاصل کیا تھا جو شیخ سلیمان المہدی الزبیدی مفتی بلادیمن کے شاگرد تھے اور وہ علامہ حسن بن محمد بن سعید بن ابراہیم الکردی کے شاگرد تھے ۔ اس طرح سید شاہ عبدالقادر فخری کا سلسلۂ حدیث شیخ محقق ابراہیم کردی سے جاملتا ہے ۔ جو چند واسطوں سے حافظ ابن حجر عسقلانی کے شاگرد ہوئے ہیں ۔ سید شاہ عبدالقادر فخری نے شیخ ابراہیم کردی کی تصنیفات سے بہت فایدہ اٹھایا ہے ۔

تعلیم کے ختم کرنے کے بعد وہ درس و تدریس میں مشغول ہوگئے اور جب ان کے والد ماجد کا انتقال ہوگیا تو قضاوت کا عہدہ بھی ان کے سپرد ہوگیا

یہ وہ زمانہ تھا جب کہ نواب محمد علی والاجاہ کی داد و دھش، اور علمی سر پرستی کا شہرہ سنکر شمالی اور جنوبی ہند کے مختلف اہل علم مدراس کارخ کررہے تھے ۔ لکھنو ' گوپامئو ' بیجاپور اور اورنگ آباد کے علماء کے لئے امن و امان کی جگہ مدراس ہی کی ریاست نظر آرہی تھی ۔ چنانچہ فخری بھی سنہ ۱۱۸۳ھ میں اورنگ آباد سے مدراس تشریف لائے ۔ اس وقت حضرت قربی ویلوری قدس سرہ کا انتقال ہوچکا تھا اور محمد علی والاجاہ نے آرکاٹ پایتخت کو چھوڑ کر شہر مدراس کو اپنی اقامت گاہ بنالیا تھا ۔ نواب محمد علی والا جاہ اور ان کے صاحبزادے نواب امیر الامرا نے سید شاہ عبدالقادر فخری کی بڑی عزت کی نواب امیر الامرا نے ان کی قیام گاہ پر جاکر ان سے ملاقات کا شرف حاصل کیا ۔ میلاپور مدراس میں مسجد کا وہ احاطہ خرید کر ان کے حوالے کیا جہاں وہ آج دفن ہیں اور جہاں فخری کے پرپوتے سید محمد عبدالقادر فخری رہتے ہیں نواب محمد علی والاجاہ نے جدوال ضلع شمالی آرکاٹ میں ان کے لئے ایک جاگیر بھی عطا کی تھی ۔

مدراس آنے کے بعد انہوں نے درس و تدریس، وعظ و نصیحت، رشد و ہدایت اور تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری رکھا۔ دور دور کے طلبہ ان کے پاس پہنچکر عربی و فارسی کی تعلیم حاصل کرتے تھے۔ اورنگ آباد اوراس کے اطراف کے اکثر طلبہ انہی کی شاگردی اختیار کرتے تھے۔ وہ فارسی شعر گوئی میں مسلم الثبوت استاد مانے جاتے تھے۔ تذکروں میں مدراس کے بہت سے شعرا کا نام ملتا ہے جو فخری سے اپنے اشعار کی اصلاح لیا کرتے تھے۔ غلام علی موسے رضا رایق جو باقر آگاہ کے مشہور شاگردوں میں سے تھے تذکرہ گلدستہ کرناٹک میں فخری کی ان الفاظ میں تعریف کی ہے

فخری آن پادشاہ خوش فکران
بود ممتاز بزم ہمعصران

زیب اورنگ جامعیت بود
گوے سبقت زہمگنان بربود

سید شاہ عبدالقادر نے رجب سنہ ۱۲۰۴ھ میں وفات پاؤی اور اپنے گھرھی کے احاطہ میں جو مسجد سے لگا ہوا ہے دفن ہوے۔ باقر آگاہ مرحوم نے ان کی وفات پر حسب ذیل تاریخی قطعہ لکھا تھا۔

فخری کہ در مشایخ دوران عدیل او
ہرگز نہ کردہ جلوہ در آئینۂ شہود

از سرد مہری تن افسردہ گشتہ تنگ
در سیراوج جان پر پرواز و اکشود

بودم بفکر رحلت او کز صریر کلک
خورد این فغان بگوش دلم لا نظیر بود

ان کے شاگرد رشید خلوص اودگیری نے ایک دوسرا مادہ تاریخ نکالا ہے

فخری آن مفخر زمین و زمان
کعبہ وصل را چوشد طایف

ناگہاں سال آں بگوشم خورد
فاز فوزا عظیما از ہاتف

غاب قطب الھند سے بھی ان کی تاریخ وفات نکالی گئی ھے

سید شاہ عبدالقادر فخری کی اولاد میں سے ایک لڑکا اور ایک لڑکی شہربانو زندہ رھی - لڑکے کا نام سید قادر محی الدین فخری تھا - جن کے صاحبزادے کا نام سید شاہ عبدالقادر فخری اور صاحبزادی کا نام قمرالنساء تھا - سید شاہ عبدالقادر موصوف کی اولاد میں سید نظام الدین فخری، سید کلیم اللہ فخری اور تین لڑکیاں زندہ رھیں - اس خاندان کے موجودہ چشم و چراغ سید محمد عبدالقادر فخری انھی سید نظام الدین فخری کے پوتے اور سید محمد فخرالدین فخری کے صاحبزادے ھیں - سید محمد عبدالقادر فخری نے اپنی اولاد کو وقت کے تقاضے کی بناء پر عربی و فارسی کی بجائے انگریزی کی اعلی تعلیم دلائی ھے - لڑکیوں میں محترمہ فاطمہ اختر (جسٹس بشیر احمد سعید صاحب کی اھلیہ) مدراس یونیورسٹی سینڈیکیٹ، سنیٹ اور اکاڈمک کونسل کے ممبر اور جنوبی ھند کے تعلیمی ٹرسٹ کے ماتحت زنانہ کالج مدراس کی اکزیکٹیو کونسل کے چیرمین کی حیثیت سے قوم اور وطن کی مفید تعلیمی خدمات انجام دے رھی ھیں

چونکہ سید شاہ عبدالقادر فخری کو تصوف سے خاص دلچسپی رھی اس لئے ان کی تصنیفات تمام تراسی موضوع سے متعلق ھیں - ان کی حسب ذیل تصانیف یادگار ھیں

۱ - اصل الاصول فی بیان مطابقۃ الکشف بالمعقول و المنقول

سید شاہ عبدالقادر فخری کے زمانے میں شیخ اکبر محی الدین بن عربی کا مسئلہ وحدۃ الوجود ایک مابہ النزاع مسئلہ بنا ھوا تھا - یہ مسئلہ بڑے بڑے علماء کے دل کو کھٹکتا تھا - اور خاص کر حضرت مجدد الف ثانی کے مسئلہ وحدۃ الشھود کے منظر عام پر آجانے کے بعد بہت سے صوفی منش لوگ وحدۃ الوجود

کی حقانیت کے متعلق شک و شبہ کرنے لگے تھے - حضرت شاہ ولی اللہ دھلوی المتوفی سنہ ۱۱۷۶ھ نے اپنی تصنیفات میں حضرت مجدد الف ثانی کے مسئلہ وحدۃ الشہود کی زبردست حمایت کی تھی - جس کی وجہ سے وحدۃ الشہود کا مسئلہ زبان زد خاص و عام ہوگیا تھا - سید شاہ عبدالقادر فخری وحدۃ الوجود کے زبردست حامیوں میں سے تھے - وہ اپنی نجی گفتگو اور عام تقریروں میں اس مسئلے کے مختلف پہلووں پر بڑے دلچسپ اور پر اثر انداز میں روشنی ڈالا کرتے تھے - وہ مثنوی مولانا روم کے اشعار کی تشریح کے ضمن میں بہت سے صوفیانہ حقایق سے بھی بحث کیا کرتے تھے - اس بناء پر ان کے ایک عقیدتمند شاگرد سید عنایت اللہ رضوی نے فن تصوف پر ایک مبسوط کتاب لکھنے کی فرمایش کی جس میں معقولات اور منقولات کے درمیان کلی مطابقت دینے کی کوشش کی جائے - چنانچہ سید شاہ عبدالقادر نے اس نام سے سنہ ۱۱۹۲ھ میں ایک مبسوط کتاب لکھی جس کو ایک مقدمہ اور ۴۷ فصلوں پر تقسیم کیا ھے

اس کتاب پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہوسکتا ھے کہ مصنف نے اس کی تیاری میں کتنی محنت کی ھے - انھوں نے بہت سے مصنفین کبار کی تصنیفات سے فایدہ اٹھایا جن میں ذیل کے نام خاص طور پر لئے جاسکتے ہیں - جیسے ابونصر فارابی ' شیخ بو علی ابن سینا ' امام غزالی' امام رازی' شیخ نصیرالدین طوسی ' ابوبکر کلاباذی ' شیخ ابوعبداللہ انصاری ' شیخ ابو طالب مکی ' شیخ محی الدین ابن عربی ' شیخ صدرالدین قونوی ' شیخ عبدالکریم جیلی ' مولانا عین القضات ھمدانی ' ملا جلال الدین دوانی ' شیخ عبدالرحمن جامی ' شیخ فخرالدین عراقی ' شیخ صدرالدین شیرازی - میرزاھد ھروی - شیخ ابراھیم کردی - شاہ مسعود بک ' شیخ ابراھیم المحدث المدنی ' ملا داؤد بن قیصری ' ملا عبدالحکیم سیالکوٹی

مجدد الف ثانی شیخ سید احمد سرهندی - شاہ ولی اللہ دھلوی - شیخ علی بن احمد المہائمی ' شیخ عبدالوهاب شعرانی ' شیخ جلال الدین السیوطی وغیرہ -

اس کتاب میں سید شاہ عبدالقادر فخری نے لکھا ھے کہ وحدة الشہود حضرت مجدد الف ثانی کا ابتدائی مسئلہ تھا - اور آخر عمر میں انہوں نے اپنے اس مسئلہ سے رجوع کرلیا تھا - اور وہ بھی وحدة الوجود کے قایل ھوگئے تھے - چنانچہ انہوں نے حضرت مجدد الف ثانی کے مکاتیب کی تیسری جلد سے اس پر جو دلایل دیے ھیں وہ قابل غور ھیں -

۲ - سبحات - یہ در حقیقت چند صوفیانہ حقایق کا مجموعہ ھے جن کو اپنے وجدان اور کشف کے ذریعے دریافت کیا ھے - ھر ایک حقیقت کو ایک سبحہ[1] قرار دیا ھے - پوری کتاب ۱۶۹ سبحات پر مشتمل ھے - ان حقایق و معارف الہیہ کے اخذ و تبیان میں انہوں نے کسی کی تقلید نہیں کی ھے - چنانچہ اس کے مقدمے میں لکھتے ھیں

" اما بعد این کلمہ چندے است مسمی بہ سبحات در ذکر معارفے کہ فقیر عبدالقادر فخری در اخذ و تبیان آں مقلد و ناقل ھیچ احدے نیست بلکہ مستاثر و مخصوص است باستقلال ورود آں از تجلی الہی جہتے کہ مہبط علوم و اسرار است و بعد ھذا اگر درین معارف بابعض اکابر توارد است زھے سعادت و اگر تفرد است فہے عنایت "

---

(1) سبحہ بضم سین و سکون با عربی میں تسبیح کے دانے کو کہتے ھیں - سبحات بضم سین و با مواضع سجود کو کہتے ھیں - سبحات وجہ اللہ یعنی وجہ الہی کے انوار ' سبحة اللہ یعنی اللہ کا جلال یہاں سبحات سے مراد انوار الہی ھے - کیونکہ اس کتاب میں خدا کی ذات و صفات سے متعلق چند حقایق کو پیش کیا گیا ھے

اس کتاب میں وجود و عدم ' واجب و ممکن ' عشق حقیقی و عشق مجازی ' عینیت و تعین ' وحدت - احد ' واحد ' محمد ' فیض ' نفس رحمانی ' تجلی الہی وغیرہ کے متعلق اپنے ذاتی مکاشفات کو قلمبند کیا ہے -

یہ کتاب سنہ ۱۱۹۲ھ سے پہلے لکھی گئی ہے - کیونکہ ان کی کتاب اصل الاصول میں اس کا حوالہ آتا ہے -

۳ - فخر مناقب علیا - اس کتاب کا کوئی نسخہ کہیں نظر نہیں آیا - مگر سبحات میں کئی جگہ اس کا حوالہ آیا ہے - اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس میں بھی سبحات کی طرح صوفیانہ حقایق و معارف سے بحث کی ہوگی - ممکن ہے کہ اس میں سید شاہ فخرالدین کے جستہ جستہ حالات اور ان کے مکاشفات بھی مذکور ہوں -

۴ - عدیم المثال بتجدد الامثال مسئلہ تجدد الامثال کے متعلق ایک رسالہ ہے جس کا حوالہ اصل الاصول میں آیا ہے - مگر اس کا کوئی قلمی نسخہ کہیں نظر نہیں آیا

۵ - فیض معنوی - ستائیس صفحوں کا ایک مختصر فارسی رسالہ ہے اس میں مثنوی مولانا روم کے ابتدائی اشعار کی دلکش تشریح کی گئی ہے اس کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ حضرت عبد الرحمن جامی نے پہلے شعر کی اتنی عمدہ تشریح کردی ہے کہ اس پر اضافہ کرنا بہت مشکل ہے تاہم انہوں نے نئے نئے معانی پیش کیے ہیں - چنانچہ اس کے مقدمہ میں لکھتے ہیں

"ترصد از قاریان این سطور و تالیان این مسطور آنکہ قوت ممیزہ را اندکے کار فرمودہ آنچہ این ہیچمدان برشرح مولوی جامی بطریق مستزاد افزودہ در بیان بقیہ بیت مذکور قطرہ وارے بدریا الحاق نمودہ بہ عین تمیز ادراک فرمایند و معنی عدم تعطیل فیض نامتناہی کہ اثر عدم تعطیل اسماء الہی است دریافت نمایند

هنوز آں ابر رحمت در فشان است
خم و خمخانه بامہر و نشان است

من آں خاکم که ابر نوبہارے
کند از لطف برمن قطرہ بارے

چو سبزہ شکر لطفش کے گزارم
اگر بر روید از من صد زبانم

اس چھوٹے سے رسالہ کو سید شاہ قادر محی الدین فخری النقوی نے سنہ ۱۲۲۱ ھ میں مطبع قیصری مدراس میں چھپواکر شایع کیا تھا۔ اس کے آخر میں دو صفحوں کا ایک خاتمہ ھے جس میں اپنے وقت سے لیکر حضرت مولانا جلال الدین رومی تک مثنوی کے پڑھنے کی سند محنتسن بیان کی ھے۔ جس کو ھم اوپر ذکر کرچکے ھیں۔ اس رسالہ کے ساتھ شرح دل ناطق انسان کامل کے نام سے ایک ضمیمہ بھی ھے جو در حقیقت مثنوی کے متعلق ایک دلکش تقریر ھے۔ اس کو ان کے ایک شاگرد نے قلمبند کیا تھا۔ اس ضمیمہ میں لکھا ھے کہ ایک دن سید شاہ عبدالقادر فخری سے سوال کیا گیا کہ آیا دنیا میں مثنوی کی کوئی ایسی شرح موجود ھے جس کو حضرت مولانا جلال الدین رومی کے صحیح منشا اور خیالات کا آئینہ کہا جاسکتا ھو۔ شاہ صاحب نے جواب دیا۔ موجود کیوں نہیں ؟ پھر فرمایا مثنوی کی دو شرحیں موجود ھیں۔ ایک خود مثنوی ھی ھے جو ایک جگہ کی مختصر بات کو دوسری جگہ تفصیل سے پیش کرتی ھے۔ اور دوسری حضرت انسان کامل کا دل ناطق ھے جو ھمیشہ حضرت مولوی معنوی کے منشا و مقصد سے ھم آھنگ رھتا ھے

اس رسالے کے پڑھنے سے اندازہ ھوتا ھے کہ یہ مختصرسی تصنیف سبحات کے بعد کی ھے چنانچہ ایک جگہ لکھتے ھیں۔

آنچه بردین بے هیچ درین مقدمه کشف کرده اند آن است که در نسخه سبحات نوشته ام "

٦ - مفتاح المعارف - یه بهی اصل الاصول کی طرح فن تصوف پر ایک ضخیم تصنیف هے جو سنه ١٢٠٠ ھ میں لکھی گئی هے - اس کے دیباچه میں لکھتے هیں

" اما بعد معروض می دارد خاک پاے اهل نیاز مخاطب بعندلیب گلشن راز متشرب بالمشرب المحمدی الموسوی فقیر عبدالقادر الفخری النقوی حفظه الله سبحانه من مکاید النفس و الشیطان و عصمه من مصاید المنکر الخفی و الخسران که این دریوزه گر صوفیه کرام از مدت چهل سال بیت

مجنوں صفتم در بدر و خانه بخانه
شاید که به بینم رخ لیلی به بهانه

و در مدت این گدائی باجمعے از اکابر اولیاء و عرفا مصاحبت و مکالمت وبر برخے از زبر اصفیا و کبرا عبور و مطالعه اتفاق افتاده و در اثناے خدمتگاری فن شریف تصوف بیشتری از تحقیقات فایقه و تدقیقات رایقه از مهب عنایات و افضال بر قلب این شکسته بال نزول یافته - نظر برینکه این معارف علیه و عوارف جلیه بخاک تضیع نروند بقید قلم می آورد - از انجمله این نسخه ایست مسمی بمفتاح المعارف که عجالة الوقت نوک ریز خامه عجز طراز گردیده "

یه کتاب اکیس مفتاح اور ایک خاتمه پر مشتمل هے - اس کی تفصیل حسب ذیل هے

١ - مفتاح اول در طریق علم بالحقایق ٢ - مفتاح دوم در رفع استبعاد عقلی از مسئله وحدة الوجود ٣ - مفتاح سوم در تنزیه و تشبیه ٤ - مفتاح چهارم در اقامت برهان برمسئله توحید وجودی ٥ - مفتاح پنجم در مسئله تکلیف ٦ - مفتاح

ششم در اجوبۂ اسولہ کہ وارد می کنند جاھلان برین مسئلہ ۷ - مفتاح ھفتم در لاتعین ۸ - مفتاح ھشتم در تعین اول ۹ - مفتاح نہم در احدیت ۱۰ - مفتاح دھم در ھویت و انیت ۱۱ - مفتاح یازدھم در واحدیت ۱۲ - مفتاح دوازدھم در بیان مرتبۂ الوھیت ۱۳ - مفتاح سیزدھم در بقیۂ مباحث احدیت و واحدیت ۱۴ - مفتاح چہاردھم در علم تفصیلی ۱۵ - مفتاح پانزدھم در علت غائیہ ۱۶ - مفتاح شانزدھم در وجود منبسط ۱۷ - مفتاح ھفدھم در تجلی اعظم ۱۸ - مفتاح ھجدھم در عوالم ثلثہ ۱۹ - مفتاح نوزدھم در اسماء الھیہ ۲۰ - مفتاح بستم در اسماء کیانیہ ۲۱ - مفتاح بست و یکم در حقیقت انسانیہ. خاتمہ در بعض اطوار توجہ الی اللہ -

ھر مفتاح کے ماتحت فتح کی سرخیاں دیکر مذکورہ بالامضامین پر بحث کی ھے اور فتح کا لفظ اس بات کی طرف اشارہ ھے کہ یہ خاص ان کی ذاتی تحقیق ھے - چنانچہ کہتے ھیں

”و درضمن ھر مفتاح فتحی چند و فتوحی چند اند علی حسب الاحتیاج و فتوح اشارہ بمخصوصات این ھیچمدان است ھر چند در ضمن فتح ھم بعض مختصات این بے ھیچ مندرج اند اما نظر باندراج آن در کلام اکابر متمیز باشارہ نساخت“

اس کتاب کی تاریخ تصنیف کے متعلق ایک قطعہ لکھا ھے جو حسب ذیل ھے

فایض شدہ از مواھب قدس
مجموعۂ خاص حسن و احسان

چون سرمۂ منور بصایر
چون غازۂ جمال وجہ ایقان

اسرار صفات حق درو درج
شیرازۂ زلف خوبرویان

III.

بستان ھدی ریاض حکمت
گلزار یقیں بہار عرفاں

تاریخ تمام و نام نامیش
مفتاح معارف بزرگاں

یہ کتاب بھی تقریبا چھ سو صفحوں کی ھے - اس کا ایک ناقص الاخر قلمی نسخہ حضرت مکان ویلور کے کتبخانہ میں ھے

۷ - کحل الجواھر فی مناقب الشیخ عبد القادر - یہ کتاب سنہ ۱۱٦۷ ھ میں حضرت عبد القادر جیلانی کے حالات میں لکھی تھی اس کا تاریخی نام منور عین الشوق کحل الجواھر رکھا تھا - اس کا نام صرف تذکروں میں آتا ھے - مگر اس کا قلمی نسخہ نظرسے نہیں گزرا

۸ - دیوان فارسی - اوپر گزر چکا ھے کہ سید شاہ عبدالقادر فخری فارسی کے مسلم الثبوت شاعر تھے - بہت ممکن ھے کہ اردو میں بھی کچھ غزلیں کہی ھوں - مگر تذکروں میں کوئی اردو شعر نہیں ملتا - البتہ ان کی یہ رباعی ان کے خاندان میں مشہور ھے

بھلا کعبے کو ھے کندیدہ کرنا
بھلا ھے عرش کو جنبیدہ کرنا

نصیب دشمناں بھی ھونہ فخری
دل دشمن کو بھی رنجیدہ کرنا

اس سے اندازہ ھوتا ھے کہ انہوں نے اردو کی طرف زیادہ توجہ نہیں کی تھی - فارسی دیوان کا ایک نسخہ سید محمد عبدالقادر صاحب فخری کے پاس موجود ھے - اس سے سید شاہ عبدالقادر فخری کی شاعری کا اندازہ لگایا جا سکتا ھے -

اوپر گزر چکا ھے کہ فخری ابتدا میں میر غلام علی آزاد سے اصلاح لیا کرتے تھے اور انہی کے کہنے پر مہربان تخلص

اختیار کیا تھا - آزاد نے اپنی کتاب خزانہ عامرہ مین جو سنہ ۱۱۷۶ھ کی تصنیف ہے فخری کی سخن فہمی کی تعریف کی ہے چنانچہ لکھتے ہین

" میر عبدالقادر مذکور از سادات رضویہ نیشاپور است و درین ایام بخدمت قضاء روضۂ منورہ شاہ برہان الدین غریب قدس سرہ مامور گشت ، درسے گزراندہ و استعداد علمی خوب بہم رساندہ ، فہم تند دارد و شعر خوب می فہمد و سخن خود از نظر فقیر می گزراند تخلص مہربان تجویز فقیر است "

اس کے بعد عمر کی پختگی کے ساتھ ان کی شاعری بھی پختہ تر ہوتی گئی - ان کے اشعار مین خیال آفرینی اور نزاکت معنی پائی جاتی ہے - اس پر انہون نے جابجا فخر بھی کیا ہے - مثلا وہ کہتے ہین -

بندۂ رنگینی فکرم کہ آمد مہربان
از جناب معنی نازک مرا رنگین خطاب

نوبہار عالم نازک خیالی دیدنی است
شوخی طرز سخن از مہربانی واہ واہ

سخن فخری زماک خامہ باصد دیر می ریزی
مگر برپاے مضمون از نزاکت ھا حنا بستی

بیاض مہربان نکتہ ھاسنج
نزاکت معنی مضمون نگاری

مہربان فارغ ز آرایش بود از فیض فکر
از حناکم نیست مضمونی کہ رنگین بستہ است

بجرم معنی نازک ستمکش گشتم از گردون
اسیرم در قفس صیاد کرد از خوش نوائیہا

زبان مہربان از شعر طرز دیگری دارد
ز مژگان بتان آموخت این نازک ادائیہا

تنم گر خاک گردد معنی نازک بجا ماند
گداز گل نسازد آب ہرگز شوخی بو را

در طلسم معنیم کیفیت دیگر بود
گر بہ بیند نشہ شعرم کند تحسین شراب

در زمین بادہ رنگ شعر من تا جلوہ کرد
چوں حنا دردست ساقی می شود رنگیں شراب

ز شوخی معنی صافیم نہاں در لفظ کے ماند
بہ بیں از شیشہ چوں آب گہر بیروں شرابم را

مہرباں مانند بوے گل بخلق
دارم از رنگین خیالاں امتیاز

از زبان خویشتن بہبود فخری دیدہ ایم
صافی کافور معنی زخم مارا مرہم است

معنی نازک فخری چہ کم از بوے گل است
بلبلان چند بتقویم کہن ناز کنید

مہرباں بوے گل و رنگ چمن موج صبا
معنی نازک دزدیدہ زدیوان تواند

خیال شعر و تنہائی است بر فخری زہے ساعت
خوشا سامان عیش و گنج باغ و طبع رنگینی

ایک دوسری جگہ اپنی معجز بیانی پر اس طرح فخر کیا ہے

دریں ایام شد معجز بیانی در دکن فخری
بہ بیں گلدستہ فکر و مپرس از طبع رنگینش

دوسری جگہ کہتے ہیں

خدا در خلق آدم احتیاج چار عنصر داشت
بنازم من کہ تخمیر سخن بے آب و گل کردم

ایک دوسری جگہ رنگینی معانی میں مرزا محمد علی صائب اصفہانی پر تفوق ظاہر کیا ہے چنانچہ کہتے ہیں

مارا ز گلرخان دکن بے نیاز کرد
ممنون ناز شوخ صفاهانی خودیم

اصفہان رنگیں شد از اشعار ما
گرچہ در ملک دکن باشندہ ایم

اس زمانے میں مرزا عبدالقادر بیدل کا رنگ بہت زیادہ پسند کیا جارہا تھا - فخری نے بھی بیدل کا تتبع کیا ہے - چنانچہ خودھی کہتے ہیں -

در شعر مہرباں نشوم خوش ز دیگرے
از فیض بیدل است مثال و خیال من

ایک دوسری جگہ بیدل پر بھی تفوق ظاہر کیا ہے چنانچہ کہتے ہیں

توچہ مہربان بحضور مالب لاف شعر کشادۂ
ہمہ بحر عالم بیدلی نبود حریف نہنگ ما

ناصر علی کی شاعری بھی پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھی جاتی تھی - بعض جگہ فخری نے ان کے مصرعوں پر گرہ لگائی ہے - مثلا

مہربان را دل نشیں شد مصرع ناصر علی
بسکہ از کیفیت می برق حسنش تاب داشت

مہربان مستم بیاد مصرع ناصر علی
ہر کجا آں چشم میگوں انجمن آراء شود

ایک دوسری جگہ ناصر علی کو مخاطب کرکے کہتے ہیں

منہ حرف غرور اے میرزا ناصر علی در دل
بیا اے مہرباں بشنو کہ من گفتم جوابش را

انہوں نے فطرت موسوی، غلام علی آزاد بلگرامی میر محمد افضل ثابت الہ آبادی اور نورالعین واقف کے مصرعوں پر بھی گرہ لگائی ہے جیسے

کبا بم مہربان از مصرع فطرت کہ می گوید
شراری بر سپند افتاد از ہرکس نشاں جستم

مہربان مصرع آزاد بود ورد دلم
تر نشد دامن جلاد الہیٰ از خوں

مہربان در میکشی مصرع ثابت ورد کن
می کنم یک جا گرو دستاریک جا پیرہن

شدم از مصرع واقف ز خود اے مہربان واقف
نباشد عشق بالا دست را چوں من فرو دستی

ایک جگہ کہتے ہیں کہ صائب جیسے مرد سخن کے مصرعہ کے سوائے کسی اور کے مصرعوں کی تضمین نہیں کرنی چاہئے -

مہربان جز مصرع صایب مکن تضمین کس
منتی گرمی کشی از مرد رہ باید کشید

چونکہ وہ خود ایک صوفی صافی تھے اس لئے انہوں نے فقر اور فقیری خاکساری و عاجزی قناعت و توکل بے نیازی اور تواضع جیسے بعض صوفیانہ حقایق پر بھی طبع آزمائی کی ہے - ان کے متعلق فرماتے ہیں -

دلم بفقرشد از بسکہ مہربان خوگر
ز پہلویم بزمیں نقش بوریا برخاست

ز ہر سو مہربان قطع امید است
کنوں فریاد رس غیر از خدا نیست

اگر بہ مسند سنجاب می نشیند شاہ
بکنج خلوت ما نیز بوریائے ہست

در لباس فقر از بس خاکساری کردہ ام
ہمچو گرد آخر تنم در خرقۂ پشمینہ ماند

خاکساری پایمالم کرد لیک از فیض او
بعد ازیں سر بر فلک چوں گرد می باید کشید

نور عزت از جبین خاکساراں ظاہر است
شمع خود را روشن از فیض تنزل می کند

ہیچ دولت نیست ہمچوں نعمت سامان فقر
باوجود تنگدستی نام درویش است شاہ

مہربان از خاکساری صاف دل گردیدہ ایم
از کف خاکی صفا می گردد آخر آئنہ

توکل کار کن سرکار غم دیوان پریشانی
ز اسباب جہاں چیز یکہ من دارم ہمیں دارم

مہرباں غوطہ بدریاے توکل زدہ ام
بعد ازیں خطر رزق محراشدنی است

مہربان را دل پریشاں کے کند وضع جہاں
مایہ جمعیتش نقد توکل بودہ است

چوں شب رسید خواب بہر نوع می برد
در فقر فرش مخملی و بوریا یکیست

نیست فخری ایں قدر رنج تہی دستی گراں
اہل دنیا بار احسان سخت بیجا می کشند

فیض ارباب قناعت کیمیائے دولت است
یک نظرائے اہل ہمت بر من مفلس کنید

مشوخم از تواضع مہرباں در پیش ایں دو ناں
کہ فعل بت پرستی را نباشد ساز محرابی

صوفیانہ ریاضت کا أصل مقصد دل کی صفائی کا پیدا کرنا ہے چنانچہ فرماتے ہیں

چناں دل را مصفا مہرباں کن
کہ پہلو بر سکندر می تواں زد

چہ باک دارد ز موج دریا سبوکہ جاے ز آب باشد
دلیکہ از غیر پاک گردد سری باین و بآں ندارد

اگر سینہ صاف ہوتو کفر اور اسلام کے درمیان کوئی فرق باقی نہیں رہتا

سینہ گر صاف است فرقے نیست در اسلام و کفر
زاہداں را عقدۂ دل سبحۂ صد دانہ بود

ایک دوسری جگہ کہتے ہیں

دل چو صاف افتد نماند فرق دراسلام و کفر
سبحہ را در عقدہ واکردہ کم از زنار نیست

ایک دوسری جگہ کہتے ہیں کہ کفر اور دین کا نام نہ لو ہر جگہ خدا ایک ہی ہے چنانچہ فرماتے ہیں

از کفر و دین خموش کہ ہرجا خدا یکیست
از ہر دولب کہ خورد بہم مدعا یکیست

وجود ہستی موہوم کے متعلق ایک بہترین شعر کہا ہے

وجود ہستی موہوم من حکم عدم دارد
چو صبح از ساعت ایجاد خود بر سر کفن بستم

وحدۃ الوجود کے متعلق ان کا ایک شعر ہے

وحدت صرفیم کثرت ولنمی دانیم چیست
ہر کرا دیدیم بود آئینۂ اسرارما

اپنے دل کی بلندی شان کے متعلق ایک شعر کہا ہے

دلی دارم کہ از عرش است عالی رفعت شانش
فضاے نہ فلک تنگ است بر کرسی ایوانش

جب کسی کی قدر و عزت زیادہ ہوتی ہے اس کی ذمہ داریاں بھی بڑھ جاتی ہیں اس کے متعلق ان کا ایک مشہور شعر ہے

مرد را باشد خطر چوں عزتش برتر شود
خالی از سفتن نباشد قطرہ چوں گوہر شد

جوہر قابل کبھی چھپا نہیں رہ سکتا

در سخن ہرگز نماند جوہر قابل نہاں
بوے گل تا غنچہ لب وا کرد عریاں بودہ است

شہرت کی آرزو بہت سی بلاؤں کا پیش خیمہ ہوتی ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں

آرزوے شہرہ باشد مایۂ چندیں بلا
می شود حاصل نگیں را جاں کنی از نامہا

اسی مضمون کو دوسرے پیرائے میں ادا کیا ہے

بگذر از شہرۂ خود و یاد کن از حال نگیں
جاں کنی ہا چہ قدر حاصل نام است اینجا

زر بغیر جانکنی کے حاصل نہیں ہوتا

زر بغیر از جانکنی حاصل نہ گردد در جہاں
می کشد امید گنج از پوست بیروں مار را

خاکساری کے متعلق ایک شعر ہے

خاکساری ہاے انسان جوہر ذاتی بود
صانع مطلق زمشت خاک کرد ایجاد ما

مردہ دلوں کے ساتھ دوستی نہیں کرنی چاھئے

با مردہ دلاں قیمت جوہر نتوان گفت
کس آئینہ در خانۂ کوران نفروشد

بد گہر کو حسد سے کبھی نجات نہیں ہوتی - کہتے ہیں

بد گہر را از حسد فخری کجا باشد گریز
خاک شد دشمن ولی در دل غبار کینہ ماند

ہنرور کے ساتھ چرخ آسمان کو ہمیشہ عداوت ہوتی ہے

با ہنرور چرخ را دایم عداوت بودہ است
نیست جز خون جگر از جور گردوں قوت ما

ابلہاں را آسمان سفلہ منعم می کند
بیشتر ویرانہ باشد خلوت گنجینہ ھا

خود اپنے متعلق لکھتے ہیں

نے ہنرور مہربان بودم نہ شاعر پیشہ
آسمان بے ہیچ با من این قدرھا کینہ داشت

دنیا والوں کو کبھی دلی اطمینان نہیں ہوتا اس کے متعلق
کہتے ہیں

اهل دنیا را کجاہے فکر سازد جمع مال
پیچ و تابی اژدها با ایں همه گنجینه داشت

نیست فخری ایں قدر رنج تهی دستی گران
اهل دنیا بار احسان سخت بیجامی کشند

دور گردوں سے کسی بھلائی کی امید نہیں رکھنی چاہئے چنانچہ کہتے ہیں

چشم بهبودی نباید داشت از وضع جهاں
مهرباں از دور گردوں کے گماں بهتری است

دنیا میں کسی سے احسان کی امید نہیں رکھنی چاہئے کہتے ہیں

بدنیا از کسے امید احسانے خطا باشد
نشد زیں گلشن بیگانه بوے آشنا پیدا

نواب محمد علی والاجاہ اور ان کے صاحبزادے نواب امیرالامراء سے سید شاہ عبدالقادر کے گہرے روابط ہے - اس کے باوجود انہوں نے کبھی ان کی تعریف میں کوئی قصیدہ نہیں لکھا - بلکہ دو تین غزلیں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی تعریف میں لکھی ہیں - اور مختلف اشعار میں ان کے اور اهل بیت کے ساتھ بڑی عقیدت کا اظہار کیا ہے ایک جگہ لکھتے ہیں کہ جس کو ولاے علی پر اعتقاد نہ ہو وہ اس دنیا اور آخرت میں ناکام مطلق ہے چنانچہ کہتے ہیں

ناکام مطلق است بدنیا و آخرت
آنرا کہ بر ولاے علی اعتقاد نیست

دوسری جگہ کہتے ہیں

اے مهربان بفتوی عشاق مومن است
در هر دلی کہ حب علی جا گرفته است

مهربان از دار و گیر روز محشر فارغیم
هست از حب علی مرتضی امداد ما

گوشۂ چشمی بحال مہربان کن یا علی
دست و پا روزے کہ گردد شاہد افعال ما

یا علی بر حال زار مہربان افگن نظر
یا حبیبی یا قریبی یا محبی جلوۂ

چونکہ وہ خود امام علی الرضا المتوفی سنہ ۲۰۳ ھ کی اولاد میں سے تھے اس لئے ان کے ساتھ ان الفاظ میں اپنی عقیدت ظاہر کی ہے

کرد انتظام کون و مکاں رہنمائے ما
شاہ دو عالم است امام رضائے ما

انھوں نے جابجا نجف کی زیارت کی خواہش ظاہر کی ہے۔ چنانچہ ایک جگہ کہتے ہیں

کردۂ عزم حرم اے مہربان
از نجف دریوزۂ امداد کن

بخاک نیز بہ بیں مہربان سعادت من
ہنوز از مژہ رویم غبار راہ نجف

بستہ ایم احرام طوف درگہ شاہ نجف
کعبہ صد فرسنگ می آید باستقبال ما

ان کے بعض اشعار سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے وطن سے کچھ زیادہ خوش نہیں تھے۔ کیونکہ وہاں ان کی کچھ عزت نہیں تھی چنانچہ کہتے ہیں

ندانستم فلک گردیتیمی بر سرم ریزد
بہائے خویشتن چوں گوہر از برگ وطن جستم

از دیارم مہربان نبود خریدار ہنر
عرض جنس جوہر خود ساخت بیجا کردہ

تاہم وطن کی اہمیت سے وہ ناواقف بھی نہیں تھے چنانچہ کہتے ہیں

وقار اہل ہنر جز وطن نگیرد رنگ
گل از چمن چو بروں رفت در بدر آید

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہیں دکن کو چھوڑ کر پنجاب میں زندگی گزارنے کا خیال پیدا ہوگیا تھا - چنانچہ کہتے ہیں

اے مہربان بدسن دکن آب و تاب نیست
من بعد سیر کوچۂ پنجاب می کنم

مگر قسمت انہیں مدراس لے آئی - یہاں ان کی بڑی قدر اور عزت ہوی - ایک صوفی اور شاعر کی حیثیت سے ان کا مرتبہ ابنائے زمانہ میں بہت اونچا رہا - یہاں کی مجلس سخن میں انہیں ایک امتیاز حاصل تھا چنانچہ کہتے ہیں

فخری لبے کشائے کہ در مجلس سخن
از دیگران خیال ترا امتیاز باد

صاحبان سخن میں ان کا شمار ہوتا تھا - کہتے ہیں

بے نیازی دارد از شیرازۂ بیت انتخاب
چوں شدی صاحب سخن جمع کتب درکار نیست

ان کی زبان اور ان کا قلم ان کے دل کا ترجمان تھا

اے مہرباں قلم زنہال گلے تراش
از فیض دل زبان تراتیشہ کردہ اند

انہوں نے خدا سے اپنی شاعری کی زندگی جاوید کے لئے دعا کی تھی

الہی بعد مرگم نیز روشن کن بیانم را
مدہ چوں شمع نقصانے ز خاموشی زبانم را

یہ دعا مقبول ثابت ہوی اوران کے فیض سخن نے ان کے نام کو ہمیشہ کے لئے زندہ کردیا

مردیم و ساخت فیض سخن زندہ نام ما
موم نگین ما است ز مغز قلم ہنوز

نسخہ ھذا اصل الاصول کے اس نسخہ کی تیاری میں ہم نے تین قلمی نسخوں سے مدد لی ہے - پہلا نسخہ وہ ہے جو ہمیں

حضرت مکان ویلور کے کتبخانے سے ملا ہے - یہ نسخہ بہت صحیح ہے - مگر بہت ہی کرم خوردہ ہے - جابجا سے الفاظ اور فقرے اڑ گئے ہیں - یہ نسخہ سنہ ۱۲۱۷ ھ یعنی مصنف کی وفات کے تیرہ برس بعد لکھا گیا ہے - اس کے آخر میں کاتب کا نام نہیں ہے ابتدائی چند صفحات پر حواشی بھی ہیں - لیکن انتہائی کرم خوردگی کی وجہ سے ان کا پڑھنا بہت دشوار ہے - ہر صفحہ پر ۱۷ سطریں ہیں - یہ نسخہ دو جلدوں میں ہے پہلی جلد میں ابتدائی ۱۹ اصلیں ہیں اور باقی دوسری جلد میں ہیں - اس نسخہ کی آخری عبارت یہ ہے "تمت هذا الکتاب بعون الملک الوهاب در ماہ رجب المرجب سنہ ۱۲۱۷ ھ"

دوسرا نسخہ کتبخانہ اهل اسلام مدراس کا ہے جس میں نہ تو کاتب کا نام درج ہے اور نہ نسخہ کی کتابت کی کوئی تاریخ ہے - یہ نسخہ اگرچہ خوشخط ہے مگر بہت ہی غلط ہے کئی جگہ سے عبارتیں چھوٹ گئی ہیں - آخر کے تقریباً دو سو صفحات کی ابتدائی دو تین سطریں دیمک کی نذر ہوگئی ہیں - ابتدائی مسودہ اسی نسخہ کو سامنے رکھ کر تیار کیا گیا تھا - بعد میں جب حضرت مکان ویلور کا نسخہ ملا تو اس کی مدد سے اڑی ہوی سطریں اور نیز چھوٹی ہوی عبارتیں پر کی گئیں اس کے بعد ایک تیسرا نسخہ عالی جناب سید محمد عبدالقادر صاحب فخری سے ملا یہ بھی بہت غلط ہے اس نسخہ میں بھی کاتب کا نام اور سنہ کتابت درج نہیں ہے - تینوں نسخوں کے اختلاف کو نیچے حاشیے میں ظاہر کیا گیا ہے - پہلے نسخے کے لئے ح دوسرے نسخے کے لئے ھ اور تیسرے نسخے کے لئے ف کا حرف استعمال کیا گیا ہے - ہم نے اس نسخہ کی تصحیح کی حتی الامکان کوشش کی ہے - تاہم بعض مقامات ابھی تک حل طلب ہیں - ناظرین سے توقع کی جاتی ہے کہ اصل کتابوں کے ملنے پر ان کی خود اصلاح کرلینگے -

محمد یوسف کوکن عمری
ریڈر، عربی و فارسی و اردو شعبہ
مدراس یونیورسٹی
۱۵ مارچ سنہ ۱۹۵۹

بِسمِ اللّٰہِ الرَّحمٰنِ الرَّحِیمِ

اصل[1] الاصول جمیع محامد[2] مخصوص بآں وجود[3] متاصل است که هستی اصول و فروع عوالم علویه و سفلیه متفرع انبساط او است بر هیاکل[4] موجوده - و فروع جمله مدایح راجع بآں اصل واحدیست که متحول است در امثلهٔ مختلفه که حاصل شوند بآں معانی مقصوده واصول صلوات واصل بآں اصل الاصول وسایطه ایجاد مکنونات است که اصالت شهود[5] تجلی ذات فرعی از خصایص جلیهٔ او است و وجود و نمود ذرات کائنات شعشعه[6] از تجلیات ذات علیه او - و فروع تحیات و تسلیمات متفرع برآل کرام که فروع نابته ازاں اصل اصیل اند و بر اصحاب عظام او که نتایج مقدمات آں دلیل اند -

قصیده در مدح مولوی فخرالدین اما بعد بر ضمایر صافیه و سرائر زاکیه مشهود می گرداند فقیر حقیر خاک پاے

---

(1) اصل الاصول الخ براعت استهلال است بنام و مطلب کتاب و براعت استهلال آں را گویند که مصنف در خطبهٔ کتاب چناں الفاظ بیارد که دلالت بر مطلب کتاب داشته باشد - و الاصل ما یبتنی علیه الشئ و چوں حمد مترتب بر فعل جمیل است چنانکه در تعریف حمد مشهور است پس محامد مبتنی بر افعال اند و افعال و اصول محامد و افعال مبتنی براسماء و صفات که اسماء و صفات مبادی افعال اند و افعال مصادر حمد پس اسماء و صفات اصل اصول جمیع محامد اند و مقرر است که اسماء و صفات بالاصالة مخصوص بحق اند سبحانه ۱۲ منه عفی عنه - (2) جمع محمدة است یعنی ستایشها و خصلتهاے نیک - (3) وجود متاصل بمعنی مستقل و اصیل در موجودیت و چوں غیر وجود هرچه هست در موجودیت محتاج بفرع هستی وجود است پس غیر وجود اصل متاصل باشد - (4) جمع هیکل است یعنی بر صورتهاے موجوده - (5) ف شهود و تجلی - (6) روشنی آفتاب -

اهل نیاز ، مخاطب[1] بعندلیب گلشن راز ، عبدالقادر بن محمد شریف النقوی[2] نسبا و القادری الفخری[3] ارادة و الاورنقابادی مولدا و الکنتوری موطنا و محتدا که این حقیر قلیل البضاعت[4] ، کثیر الاضاعت ، چه در علوم عقلی[5] و نقلی ، و چه در معارف ذوقی و کشفی ، چندان سرمایه ندارد که بفهم کلمات طیبهٔ عرفا و حکم محکمهٔ علما وا رسیده ، خود را در زمرهٔ ناقلان اخبار این ابرار و در جرگهٔ راویان آثار این اخیار تواند شمرد ، چه جائیکه حرفے برد و قدح و تطبیق و توفیق خلافیات ایشاں بقید قلم تواں آورد مگر این قدر که بفطرة ازلیه بشرف انتساب بآستانه جناب تقدس مآب قطب الاقطاب فرد الاحباب وارث الغربا و المساکین خالی[6] و قبلهٔ آمالی مخدومی و وسیلتی الی الله و رسوله مولوی محمد فخرالدین[7] مدظله العالی علی مفارق[8] العاشقین جبههٔ نیاز را عزت عرش عظیم و جبین عبودیت را شوکت عتبه[9] بیت کریم می دهد . چنانچه از قصیدهٔ که مطرز[10] بطراز[11] ، نبذے از مناقب بے نهایت و برخے از محاسن بے غایت آنجناب است واضح ولایح می گردد لمولفه

---

(1) ح مخاطب بخطاب عندلیب الخ . (2) ف نقوی . (3) ف و اورنقابادی . (4) ای اصلا . (5) ف علوم نقلی و عقلی . (6) درف این لفظ نیست . (7) شاه محمد فخرالدین پسر شاه نظام الدین دهلوی که شاگرد و مرید شاه کلیم الله شاه جهان آبادی المتوفی سنه ۱۱۴۲ ھ بود . شاه نظام الدین بارشاد مرشد خود از دهلی باورنگ آباد آمده سکونت اختیار کرد و درانجا شاه فخرالدین در سنه ۱۱۲۶ ھ تولد یافت و بعد از وفات والد خود در سنه ۱۱۴۲ ھ اقامت اورنگ آباد را ترک کرده در سنه ۱۱۶۵ ھ وارد دهلی شد . و درانجا سکونت ورزید آخرالامر در سنه ۱۱۹۹ هجری بتاریخ ۲۷ جمادی الثانی وفات یافت . (8) جمع مفرق است بمعنی فرق کننده و آن خطیست برسر که ظاهر می شود از دونیم کردن موی و مراد ازاں سر است . (9) آستانه . (10) زینت داده شده و طراز کرده شده . (11) نقش و نگار .

وقت سحر که بود تجلی گه ضیا
تشریف[1] داشت حق بسر اول سما

موهومه ظلمت شب کثرت گرفته است
چون انجم از تجلی ذاتی ره فنا

بارکعتین لیل و نهار اشتغال داشت
این عابد زمانه بشکرانه بقا

در رکعت نخست چو واللیل خوانده بود
برخاست تاکند بدوم ضم والضحی

روح الامین بادسحر وحی نوبهار
آورد بر پیمبر گل بهر انجلا[2]

اے ناظران بحافظ بلبل نظر کنید
کاین مصحف مذاهب[3] گل پیش کرده وا

فالے ببین بادہ کشی می برآورد
می بخشد از کریمه لا تقنطوا ندا

گل نیست اوفتاده خلیلی در آزری
برد و سلام گشته[4] برو آتش از خدا

فرمان عیش اهل چمن را رسیده است
توریت توبه نسخ شد از مصحف هوا

هر گل بود کشاده کف حاتم بهار
گر آستین شاخ بر آرد پے سخا

سوسن ببوسه داد می لعل گلرخان
از کنز عشق فتوی تحلیل کرد ادا

---

(1) تشریف داشت اشارت است بمعنی حدیث صحیح که حق سبحانه و تعالی هر ثلث اخیر شب بر اسمان دنیا نزول فرماید و ندا می کند هست کسے مغفرت جوینده تابه بخشم اورا او هست کسے دعا کننده تا قبول کنم اورا الحدیث ۔ (2) روشن شدن و صاف شدن و این لفظ در احادیث وحی مستعمل است (3) ف هدایت ۔ (4) اشاره است برین آیت کریمه قلنا یا نار کونی بردا و سلاما علی ابراهیم ۔

بلبل بشاخ گل زده خوش آشیانه
قمری بفرق سروسهی برگزیده جا

یوسف بجذب شوق زلیخا رود به بیع
صنعان[1] بدین خویش کند کفر را شرا

شیرین بشور کوهکن از جاں شده است تلخ
عذرا بعذر وامق خود سر بزیرپا

آید کشیده محمل لیلی بدشت قیس
آهو ز رم رمیده شود رام ابتلا

بنگر که قدر عشق چه مقدار بر فزود
خورشید هشته از پے شبنم علاقه ها

تا عشق را نمود معزز بد و جهاں
سالار عشقبازی و سر منشا ولا

والا جناب فخر زمین و زماں که او است
قطب وری[2] و غوث وری قبلۀ وری

بنگر درین وجوب[3] که امکاں[4] لباس او است
بنگر درین قدم[5] که حدوثش[6] بود ردا[7]

---

(1) نام بزرگے که هفت صد مرید داشت و شیخ فرید الدین عطار هم از مریدان اوست گویند که از بددعاے حضرت غوث الاعظم بر دختر ترسا عاشق شده از اسلام در گذشت مگر بآخر هدایت غیبی دست او گرفت - (2) بمعنی مخلوقات از جن وانس - (3) درین بیت اشعار بآنکه وجوب و قدم عین واجب قدیم اند نه صفت زایده بر ذات - (4) باصطلاح اهل حکمت چیزے را گویند که عدم و وجود او هر دو ضروری نباشد چنانچه جزئیات حادثه مثل انسان و دیگر حیوانات و شجر و حجر - و امتناع آں را گویند که عدم وی ضروری باشد چنانچه شریک باری و وجوب آنکه وجود وی ضروری باشد چنانچه واجب تعالی - (5) دیرینه و کهنه بودن یکے از صفات حق تعالی است - (6) نو پیدا شدن چیزے و این صفت مخلوقات است - (7) چادر -

اسرار کن فکاں ز زبانش مبین است
حکم قضا بزیرلبش دارد اختفا

بر هر دلے کہ ذرہ ازاں مہر فیض تافت
در ساعت نخست شود لعل بے بہا

عمان[1] فیض و قلزم[2] احسان محیط[3] فضل
دریاے جود و بحر کرم لجۂ[4] سخا

آں وارث کمال رسالت کہ ذات اوست
آئینۂ[5] مصیقل[6] انوار انبیا

ایں جملہ معجزات کہ مروی ز انبیا است
بر قدرت خوارق عادات او گوا

غیبے کہ در کساء[7] شہادت برآمدہ
حسنے کہ در لباس محبت کند جلا

آں گوہرے کہ معدن او گنج[8] مخفی است
بہر ظہور خویش بر آمد بایں سرا

گر دامن حمایت[9] او سایہ گسترد
کے دست مہ بچاک کتاں[10] می شود رسا

زیبا چناں بقامت او رنگ فقر[11] شد
گویا بہر گرفتہ شفق مہر صبح زا[12]

---

(1) (2) (3) ایں ہمہ نامہاے بحراند کہ ازاں لعل و گوہر یافتہ می شود ۔ (4) دریاے ژرف ۔ (5) دریں قطعہ اثبات کرامات اولیا است بہ نہج لطیف یعنی ولایت فی الحقیقت آئینہ گری نبوت است فاتبعونی یحببکم اللہ و معجزات از انبیا بتواتر مروی است پس بحکم مراتبہ در اولیا نیز منطبع اند ۱۲ منہ ۔ (6) ف مصقل ۔ و مصیقل بفتح قاف از زنگ و تیرگی پاک کردہ شدہ ۔ (7) گلیم کہ آنرا پوشند ۔ (8) در نسخہ ف کنز آمدہ است ۔ (9) ف عنایت ۔ (10) جامہ باریک است کہ بقول شاعران نورماہ آں را پارہ پارہ می کند ۔ (11) ف فخر ۔ (12) ف را ۔

کوهی که استقامت و تمکین ازو گرفت
در عالم تلون[1] احوال انتشا
تا عدل او حمایت مظلوم می کند
بگزیده فتنه در خم زلف بتان خفا[2]
جان من و روان من ایمان[3] و دین من
محبوب من حبیب من خسته مبتلا
خضر است یک نقیب بدربار آں امیر
دارد هزار خیل و حشم او ز اولیا
آب حیات در لب شیرین آں شه است
شوریده گشت جم پے ظلمات ناروا
چین جبین بحر ز رشک سخاے اوست
هر دست سائل از کف او چشمه عطا
چندین هزار میکده ها در جلو روند
آنرا که یافت از نگهش نشه رسا
اے گوهر گرامی بحر ظهور ذات
وی موجهٔ تجلی تنزیه[4] کبریا
هرکس که بر تو چشم بصیرت کشاد گفت
سبحان من تحیر فی ذاته سواه
هرکس که یافت جام شهود از جمال تو
جامی صفت بمطلع دیگر زند نوا
یا من بدا جمالک فی کل مابدا
بادا هزار جان مقدس[5] ترا فدا
می نالم از جدائی تو دمبدم چونے
وین طرفه ترکه از تو نیم یک نفس جدا

---

(1) رنگا رنگ شدن ، تلون احوال یعنی تغییر احوال و مراد از عالم تلون احوال عالم دنیا است ۔ (2) ف بجا ۔ (3) ف ایمان دین ۔ (4) دور کردن و پاک کردن از چیزهای زشت ۔ (۵) م گرامی ۔

آیند در رکاب تو اقطاب جمله عصر
چوں خیل خادمان پے مخدوم مقتدا

گر صیت[1] تقوی تو بگوش چمن رسد
تاک از نشاط باز کشد دست اجترا

اے باطن ضمیر تو روشن ز نور ذات
وی ظاهر جمال تو آئینه خدا

اوتاد را امید قیام از تو هر نفس
ابدال را بلطف تو هر ساعت التجا

فیض تو چوں تجلی دایم مسلسل است
اے رحمت عمیم ترا نیست انتها

خورشید در جلال تو حیراں چو شمع روز
مهتاب در جمال تو ناچیز چوں سها[2]

خورشید را ز پر تو خود دادۂ تو نور
اے مستفیض از تو ثریا است تا ثری

اے قالب ظهور تو ایں عالم کبیر
وی عالم صغیر تو روح جسد نما

از عرش تا بفرش ظهور صفات تست
اے در ابد جمال ازل از تو رونما

با ایں همه نشاں چه قدر بے نشانۂ
اے حال و ماضی تو بصد پرده پے خفا

در ظاهر ار کسی بکسی می کند رجوع
اما بباطن از تو بود هر دم التجا

اے نایب مقرری[3] خاتم الرسل
وی جانشین واقعی ختم[4] اولیاء

---

(1) شهرت ۔ (2) ستاره ایست باریک در بنات النعش ۔ (3) ف خاتم رسل ۔ (4) در هر زمانه یکے از اولیاء الهی شخصے می باشد که مرجع جمیع سائلان می باشد هر چند سایل را از وی اطلاع نباشد اما در باطن همه را روی التجا بد و است و شیخ (بر صفحه آئنده)

زهد و تشرع از تو گرفتند اعتبار
رندی و عشق بر تو نمودند فخرها

ای حاوی شرایع پیغمبران حق
وی جامع علوم مهمات اولیاء

مشکوة[1] اقتباس ولایت ضمیر تست
ای نور بخش هر دوسرا شمع اصفیا

ای معنی کریمهٔ ادعونی استجب
وی لفظ معنی والی الله منتها

بعد از خدا بزرگ توئی قصه مختصر
این بعدیت چه بعد فگنده است مدعا

ای داور مغیث[2] ستم دیدگان دهر
وی ملجا[3] ارامل[4] محتاج بینوا

جسم تو جسم عشق و روان تو روح عشق
معشوق و عاشق از تو گرفتند انتها[5]

ای آبروی شرع متین فخردین پاک
وی عزت تورع[6] و توقیر اتقا

ای عالم علوم لدنی ملهمات
وی کاشف مکامن[7] اسرار کبریا

وصف تو چون علوم الهی است بیعدد
فضل ترا چو مدح خدانیست انتها

(حاشیه صفحه گذشته) احمد سرهندی در بعض رسایل این را بشرح و بسط نوشته و در زمانهٔ خود خود را آن شخص قرار داده و نزد فقیر این مرتبه حال غوث وقت است که او فریاد رس عالم است که همه روی التجا باو و چشم استغاثه از و ست ۱۲ منه -

(1) بالکسر طاقی فراخ که دران چراغ و قندیل گذارند (2) فریاد رس (3) جای پناه (4) جمع ارملة است بمعنی مرد بی زن وزن بی مرد (5) بکسی نسبت یافتن (6) پرهیز گاری (7) جمع مکمن است بمعنی جای پوشیده شدن است -

حادث چه فهد از صفت حضرت قدیم
هیهات من کجا و مدیح تو از کجا

ذرات کائنات بتسبیح مشتغل
راجع بذات پاک تو هر حمد و هر ثنا

مستغنی المدیح چه در بند مدح ما است
عطف عنان خوش است سوی عرض مدعا

در لا نهایه همت محدود عاجز است
آن چه که ختم عرض کنم بر سر دعا

تبدیل کن لباس وجودم به نیستی
چون کرده بظاهرم البلباس[1] خرقه را

بر جرم من نظر مکن اے جرم بخش خلق
بر لطف خود نگاه کن اے منبع عطا

هر چند از تو دور بظاهر فتاده ام
اما دلم ز نحل تو یک دم نشد جدا

نالایقم اگرچه که خود را کنم شمار
در ذیل[2] بندگان توای از همه ورا

با بخت تیره روی سیه یاس توام است
اما نظر بفضل تو دارم امیدها

چون آن سگ ضعیف که منظور[3] چشم دست
برمن نگاه لطف کن اے نیر هدی

بخشی[4] ز سایه قدم خویش سلطنت
در نقش پاے دست چو خاصیت هما

آخر ترا شفاعت جرمم شده است فرض
دست من است و دامن پاک تو در جزا

دارم مس وجود باميد زر شدن
اے در نگاه لطف تو صدرنگ کیمیا

---

(1) جمع لباس است (2) ف زیر (3) ف منظور نجم دین (4) زیرا که جناب ممدوح مدظله العالی قدوة اصحاب ولایت احمدی و زبدة ارباب مشرب محمد یست و شک نیست که ولایة محمدیه جامع جمیع ولایات و نبوات و شرایع بدایع است ۱۲ منه۔

وهمے کہ خانہ ام بخرابی ز دست اوست[1]
گر ذرہ از یقین خودم می کنی عطا
تبدیل می شود بیقین حقیقیے
کونین می کنند زوی[2] صد یقین بنا
گر قطرہ ام ضعیف توانی تو ساخت در
ور رشحہ[3] ام تو بحر توانی کنی مرا
ایں بندہ از تو جز تو تمنا نمی کند
زیرا کہ کل توئی همہ اجزا است مر ترا
بادا جناب پاک تو در گلستان قدس
رنگیں گل سر سبد عالم هدی
از حضرت مهیمن[4] مطلق علی الدوام
بادا بذات پاک تو انواع اصطفا
مارا شهود ذات خدا در جمال تو
دایم مزید باد بسالار انبیا
از مهرباں تحایف صلوات مرسل است
بر مصطفی و آل وی و جملہ اولیا[5]

سبب تالیف و با ایں همہ بے سرمایگی و بے بضاعتی، اعز اخوان صدق و صفا، و اجل خلان مهر و وفا مقبول خاصان الہ، سید عنایت اللہ الرضوی کہ بہ واسطہ سلسلہ ارادتش بجد مادری فقیر یعنی حضرت سلطان الواصلین، افتخار العاشقین، شیخ الاسلام و المسلمین، نظام الحق و الحقیقۃ و الشرع و الدنیا و الدین، قدس اللہ سرہ العزیز، منتهی می شود با ستبداد تمام و بجدے لا کلام[6] التماس نمود کہ کتابے در فن تصوف براے ایشان تالیف نمایم، انجا حا[7] لمسئولہ، و اجابۃ لما مولہ، بعد تقدیم استخارات قلم برداشتم و آنچہ عجالۃ[8] الوقت بخزانۂ حافظہ بود برنگاشتم

---

(1) ف زرہ (2) ف روی (3) آب کہ از جاے تروایش کند و بجاۓ چکد (4) آنکہ ایمن کند دیگرے را از خوف و گواہ صادق و ایں یکے از اسماء الهی است (5) ف ح انبیاء (6) ف بجد ما لا کلام (7) روا کردن حاجت (8) ف بعجالۃ

طریق علم بحقایق منحصر درسه اصول است و چون
طریق علم بحقایق منحصر در سه اصول بود یکی عقل دوم نقل
سیوم کشف . هر چند منقول نیز قسمی است از کشف که بواسطت
وحی بر نبی مرسل نازل گشته اما بسبب دلالت دلایل قطعیهٔ عقلیه
و سمعیه بر صدق آن مخبر صادق خلاف و اختلاف در مسایل منقوله
عن النبی صلی الله علیه[1] وسلم نمانده و بجهت تدوین و تلقی[2]
علما بقبول آن انفراد تمام، و استقلال تمام، بهمرسانده[3] بنام
منقول ممتاز گشته، بخلاف مکشوفات اولیا،[4] ولاسیما مسئله وحدة
الوجود که دروی بنا بر عدم جزم بر صحت کشف انکار منکر
زیاده[5] از اقرار مقر جلوه گر است خصوصا بسبب مدا خلت ملاحده[6]
و زنادقه[7] درزی صوفیه و صرف کلام ایشان از جانب حق صرف
بسوی مطالب مخربه خود اصلا محل وثوق و اعتماد نمانده بلکه
بحد بطلان و اضمحلال رسیده و هر طایفهٔ خواه بقصور فهم خواه
به نیت حمایت دین متصدی ابطال این مقدمات شدند .

نام این کتاب لهذا این فقیر بر طبق ملتمس سید موصوف
این نسخه را بتحریر کشید و مهما امکن به بیان مطابقت کشف
با معقول و منقول پرداخته و لهذا نام این کتاب اصل الاصول فی
بیان مطابقة الکشف با لمعقول و المنقول داشته و لفظ[8] بیان مطابقة
الکشف بالمعقول و المنقول تاریخ تحریر کتاب یافته .
۱۱۹۳ ه

و ان حازهذا الجمع جل معارف
فما انا الا ترجمان الاکابر

امید از ناظران با انصاف[9] و منصفان بعید از اعتساف آنکه اگر
بسهوے و خطائے رسند از مقتضیات بشریت دانسته بذیل اصلاح

---

(1) ف علیه وآله وسلم (2) ف تلقین (3) ف بهم رسانیده (4) ف
اولیاء لا (5) ف بزیاده (6) جمع ملحد است بمعنی فاسق و بیدین
(7) جمع زندیق است آنان که قایل بد و صانع باشند . (8) ف و بلفظ
(9) ف بانصاف

بپوشند[1] و اگر برمطلبے[2] از مطالب این کتاب مسرور شوند بدعاے خیر خاتمہ مولف را امداد و اعانت فرمایند اسال اللہ العظیم ان ینفع بہ کل حمیم انہ ولی التوفیق و بالاجابۃ حقیق واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل ربنا لا تواخذنا ان نسینا او اخطانا ربنا ولا تحمل علینا اصرا کما حملتہ علی الذین من قبلنا ربنا ولا تحملنا مالا طاقۃ لنا بہ واعف عنا و اغفرلنا و ارحمنا انت مولانا فانصرنا علی القوم الکافرین

و پیش از شروع در مقصود کہ از اصل ھفتم الی آخر الکتاب است بطریق مقدمہ فصلے چند از قول الفصل فی ارجاع الفروع الی الاصل وغیر آں نوشتہ شدہ

فہرست ابواب الکتاب

الاصل الاول فی ارسال الرسل الاصل الثانی فی تنزیل[3] الصحف الاصل الثالث فی تشریع الشرایع الاصل الرابع فی تقسیم المومنین الاصل الخامس فی طریق العلم بالحقایق الاصل السادس فی اسباب غلط الکشف الاصل السابع فی معانی[4] الوجود و اطلاقاتہ الاصل الثامن فی[5] نسب[6] الوجودات الاصل التاسع فی کون الوجود جزئیا حقیقیا الاصل العاشر فی رفع الشبہات الاصل الحادی عشر فی السوالب[7] الاربع الاصل الثانی عشر فی رفع الاستحالۃ[8] العقلیۃ الاصل الثالث عشر فی اقامۃ الدلیل الاصل الرابع عشر فی اقاویل علماء النظر الاصل الخامس عشر فی مطابقۃ الشرع الاصل السادس عشر فی اقوال علماء الشرع الاصل السابع عشرفی التشبیہ و التنزیہ الاصل الثامن عشر فی الآیات و الاحادیث المتشابہۃ الاصل التاسع عشرفی سرایۃ حقیقۃ الحق الاصل العشرون فی التکلیف الاصل الحادی و العشرون فی التعین و التشخص الاصل الثانی و العشرون فی اتصاف الوجود بالصفات الالہیۃ[9] الاصل

---

(1) ف پوشند (2) ف بمطلبے (3) ح فی تنزیل الکتب و الصحف (4) ف فی معانی الوجود جزئیتا و حقیقتا (5) ف فی نسبۃ الوجودات (6) ح نسب الموجودات (7) ح سوالب (8) فی رفع استحالۃ العقلیۃ۔ (9) ف الھیۃ

الثالث و العشرون فی وحدة الشهود الاصل الرابع و العشرون فی عینیة الصفات بالحق الاصل الخامس و العشرون فی علمه تعالی بالممکنات الاصل السادس و العشرون فی عینیة علمه بذات الحق مع علمه بالممکنات الاصل السابع و العشرون فی تعلق العلم بالمعدومات الاصل الثامن و العشرون فی العدم الاصل التاسع و العشرون فی تحقیق المجدد الاصل الثلاثون فی نفی مجعولیة الاعیان الاصل الحادی و الثلاثون فی تبعیة العلم للمعلوم[1] الاصل الثانی و الثلاثون فی عدم[2] تناهی المعلومات الاصل الثالث و الثلاثون فی الاسماء الالهیة الاصل الرابع و الثلاثون فی المحبة الاصل الخامس و الثلاثون فی الاندراج الاصل السادس و الثلاثون فی تجدد الامثال الاصل السابع و الثلاثون فی سبب التجدد الاصل الثامن و الثلاثون فی بطلان الحرکة فی الوجود الاصل التاسع و الثلاثون فی المرآت الاصل الاربعون فی العکس الاصل الحادی و الاربعون فی انواع العالم الاصل الثانی و الاربعون فی الروح الاصل الثالث و الاربعون فی عالم المثال الاصل الرابع و الاربعون فی الانسان الاصل الخامس و الاربعون فی مناقب الشیخ الاکبر الاصل السادس و الاربعون فی عقاید الصوفیة الاصل السابع و الاربعون فی کلیات اطوار السلوک

- اصل[3] اول در[4] ارسال رسل

قال فی القول[5] الفصل هرگاه الله سبحانه بمقتضاء حکمت ازلی حقیقت انسانیه را بررو[6]ی کار آورد و افراد وی را ایجاد فرمود بسبب صلاحیت و عصیان ماده و اختلاف اسباب علوی و سفلی در افراد وی مراتب متفاوت پدید آمد پس ربوبیت چنانچه ایجاد ایشان کرد همچنان برای تتمیم و تکمیل ایشان افراد معتدله را بسوی ایشان مبعوث کرد تا ایشان را از افراط و تفریط بسوی اعتدال جامعیت دعوت کنند و ارشاد بسوی نظم[7] معاش و معاد ایشان نمایند بر قدر طاقت استعدادات و وسعت امزجة ایشان و چون مراتب ظهور و

---

(1) ح ف بالمعلوم (2) "عدم" در ف نیست (3) ف الاصل الاول در ارسال الرسل (4) ح الاصل الاول فی ارسال الرسل (5) ف قول (6) ف برروی (7) ف نظم معاد ایشان

ایجاد تدریجی است و حقیقت انسانیهٔ احدیهٔ جمع جمیع مجردات و مادیات است پس بسبب اشتمال بر هیولی ترقی استعداد افرادوی نیز تدریجی است زیرا که استعدادات اولین شروط و معدات می شوند برای ترقی استعدادات آخرین بوجوه شتی و این معنی به بداهةٔ معلوم می شود در نظم و ترتیب معاش و رسوم و عادات در مطعم و مسکن و ملبس که چگونه اوایل بنی آدم سکونت در کوهستان و بیابانها و غارها می کردند و غله و میوه و گوشت بدون پختن و ترکیب می خوردند و برگهاے درختان و پوستهاے حیوانات می پوشیدند و بچوب و سنگ خشک قناعت می کردند .

پس الحال باید دید که نظم و ترتیب درین امور بکجا رسید و چه قسم فنون عجیبه برروی[1] کار آمده[2] و این همه ترقی استعدادات و شروط[3] و معدبودن استعداد اول مر آخر را است پس ازین جا قیاس باید کرد در معقولات و علوم وادیان .

پس باید دانست که قابلیات و استعدادات برای تحقق بکمالات انسانی و مکارم اخلاق از بدو فطرت مترقی می شوند پس هرگاه قومی مستعد کمالی از جملهٔ کمالات شده و بلسان[4] استعدادی طالب آن کمال نموده حضرت جواد حقیقی شخصے راهم ازاں قوم که مخصوص بعنایت ازلی بود بسوی ایشاں فرستاده تا ایشاں را بسوی کمال بر قدر استعدادات هدایت کند

لهذا از انبیا و رسل علیهم السلام که بسوی اقوام[5] خودها فرستاده علوم و اخلاق هماں قدر ظاهر شد که استعدادات و قابلیات آں قوم مقتضی بود هرچند که انبیا بدیگر علوم هم متحقق باشند زیرا که انبیا اطباء[6] ارواح اند که مثلا چندے اطباء حاذقین ماهرین در فن طب باشند .

پس اگر یکی را ازیشاں بسوی یک قوم خاص که مریض باشند فرستاده شود آں طبیب موافق امزجه و امراض ایشاں ادویه خواهد داد و از علوم خود نیز هماں قدر ظاهر خواهد کرد که در تشخیص

---

(1) ف برروی (2) ف آمد (3) ف شرط (4) ف شده بلسان (5) ف قوم

(6) ح اطباء قلوب و ارواح

امراض آں قوم باید هرچند که وی را در فن طب یدطولی باشد بلکه دیگر علوم هم داشته باشد و همچنیں در رنگ طبیب که هر روز موافق حال مریض تبدیل در ادویه و اوزان می کند از نبی نیز نسخ و اختلاف احکام در فروعات شرایع اسلام هویدا شود پس ترقی استعدادات به نهایت عروج انجامید و ربوبیت و حکمت ازلی اتمام بعثت نموده و خیر البشر محمد صلی الله علیه و آله وسلم را بسوی کافۀ مردم فرستاده قال الله تعالی وما ارسلناک الارحمة للعالمین پس وی صلی الله علیه و آله وسلم مرکز دائرۀ حقیقت انسانیه است پس احکام و آثار نبوت از علوم و اخلاق و شرایع بروجه اتم از آنحضرت ظاهر شد که زیاد[1] بر آں متصور نباشد قال صلی الله علیه و آله وسلم بعثت لاتمم مکارم الاخلاق ازیں جهت نبوت بآنحضرت ختم نموده شد و شریعت وی تا قیامت باقی ماند

قال الحکیم ابو علی بن سینا فی بعض کتبه فی ضمن کلامه ان الشریعة ایجابیة علی لسان نبینا جاءت بافضل ما یمکن ان یجئی بمثله الشرایع و اکمله و لهذا صلحت ان تکون خاتم الشرایع و آخر الملل

مخفی نماند که چوں انبیاء سابق هر یک بسوی قوم خاص[2] مبعوث می شدند پس بسبب استعدادات و قابلیات قوم در شرایع و در تعبیر علوم آں نبی بعض خصوصیات لاحق می شد که شاید آں خصوصیات به نسبت قوم دیگر لاحق نمی شد و چوں آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم بسوی کافه ناس مبعوث شدند پس مقتضاے[3] ایں بعثت آن است که چناں شریعتی جامع بیارند و تعبیر علوم چناں بسهولت فرمایند که همه کس از خاص و عام و عرب و عجم بآں متشرع و مهذب توانند شد گویا دین محمد صلی الله علیه و آله وسلم صورت نوعیۀ انسانیه است که فی الجمله بر هر فرد صادق می آید لهذا فرمود صلی الله علیه و آله وسلم بعثت بالحنیفیة البیضاء السمحة السهلة[4][5][6] بلکه هرکه عقل خود را از شوب[7] وهم خالص نموده باشد و صورت نوعیۀ انسانیه را نصب العین سازد

---

(1) ف زیاده (2) ف: بقوم خاص (3) بمقتضاے (4) سهل و آسان (5) السهلة درف نیست (6) آسان (7) آمیزش

و خوض کند امید از فضل حق سبحانه آن است که البته بفهمد که همه
شریعت محمدی مقتضیات صورت[1] نوعیه انسانیه است بدون عصیان ماده
و چه خوب اشارت است درین آیات بسوی این معنی قال الله تعالی فطرة
الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم و قال تعالی
ان الدین عند الله الاسلام و قال تعالی و من یتبع غیر الاسلام دینا فلن
یقبل منه زیراکه هرگاه دین قیم همان فطرة الله باشد و بدیهی است
که چیزے که مردم بروی مفطورند همه[2] مقتضاے صورت نوعیه
ایشان است مگر بسبب عصیان ماده خلاف مقتضاے وی ظاهر شود
مثلا انگشت زاید باشد یا بجاے انگشتان سم یا بجاے بینی خرطوم[3] باشد

دین قیم اسلام است

پس معلوم شد که مقتضاے[4] صورت
نوعیه و دین قیم یکے است و آں دین اسلام است پس ظاهر
شد که هر که سواے دین اسلام طلب کند هرگز از وے قبول کرده
نشود زیرا که بر خلاف مقتضاے صورت نوعیه خود رفته و
چوں نزدیک جناب الهی مرضی و مقبول صورت نوعیه و تکمیل
مقتضیات وییست لابد افراد موافقت بآں مستعد رحمت در معاش
و معاد شوند و افراد مخالفه ازاں مستحق لعنت ازیں جا معنی
حدیث مامن مولود الا وقد یولد علی فطرة الاسلام واضح شود و
نیز کسی که بمرض حیرت در ادیان مختلفه گرفتار باشد اگر توفیق
الهی[5] شامل حال وی شود بایں تحقیق علاج کرده ازاں مرض خلاص
تواند شد

قال الشیخ ولی الله المحدث النقشبندی فی اطیب النغم

واقوی[6] دلیل عند من تم عقله
علی ان شرب الشرع اصفی المشارب
تواطی عقول فی سلامة فکرة
علی کل ماياتی به من مطالب
سماحة شرع فی رزانة شرعة
و تدقیق حق فی اشارة حاجب

---

(۱) ف صورت انسانیه است (2) ف همان (3) بینی فیل (4) ف بمقتضاے
(5) الهی درف نیست (6) ف و اقوی دلیل عندی فمن تم عقله

مکارم اخلاق و اتمام نعمة
نبوة تالیف و سلطان غالب
نصدق[1] دین المصطفی بقلوبنا
علی بینات فہمہا من غرایب

و چوں دعوت آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بسوی[2] امرے بود کہ بمنزلہ صورت نوعیہ است کہ فی الجملہ بر ہر فرد صادق آید لہذا چناں در گرفت کہ در بیست و سہ سال بلکہ در دہ سال زیادہ از صد ہزار مسلمان شدند چنانچہ در حجة الوداع از یک لک و بیست و چہار ہزار زیادہ حج کردند و در انبیاء سابق این چنیں سرعت نفوذ دعوت از کسی منقول نیست

ازیں جا جمال کمال محمدی را نظارہ باید نمود
بحسن و خلق و وفاکس بیار مانرسد
ترا دریں سخن انکار کار مانرسد
ہزار نقد ببازار کائنات آرند
یکے بسکہ بصاحب عیار مانرسد
اگرچہ حسن فروشاں بجلوہ آمدہ اند
کسی بحسن و ملاحت بیار مانرسد

اصل دوم در تنزیل کتاب

چنانچہ ربوبیت بمقتضاے رحمت عمیمہ براے تتمیم و تکمیل افراد انسانیہ ارسال رسل را تقاضا نمود ہمیں قسم مقتضی[3] آں شد[4] کہ بہ ہر پیغمبری مرسل کتاب جدید و دینے علحدہ عطا شود کہ علم بسرایر امور و خواتیم اعمال من حیث النفع و الضرر غیر از محیط اول و آخر کسی را میسر نیست و ہر چند القا الہام باوحی و اعلام بواسطہ ملک یا غیر آں کافی در ارشاد مصالح و دفع مضار بود اما انزال کتاب بلسان آں قوم مشتمل بر مواعظ و حکم کہ استعدادات آں قوم مناسبت بآں داشتہ باشند اکد و اوثق[6] است در مضبوطی احکام و ادخل و امر[5] است در طبایع و

(1) ف تصدیق (2) ف سوی (3) ف بمقتضی (4) ف باشد (5) ف افر
(6) ف در طبایع نفوس

نفوس و این معنی بتجربہ مبین است کہ نامۂ مکتوبے بدست
قاصد[1] و رسول فرستادن شانی دیگر دارد از پیام لسانی کہ بزبان[2]
آں رسول بکسی بفرستند ہرچند رسول صادق[3] و واثق الروایہ باشد

تنزیل صحف بر انبیاء[4] لہذا از وقت حضرت آدم صفی
کہ اول انبیاء است تا زمان برکت اقتران حضرت خاتم الرسل
علیہ و علی جمیعہم افضل الصلوات و اکمل التسلیمات سنت الہیہ
و عادت ربانیہ بران جاری و مستمر ماندہ کہ بر ہر پیغمبرے تنزیل
صحف فرماید و چنانکہ تفاضل در انبیاء بحسب علوم و اسرار
است ہمیں قسم تفاوت در صحف نازلہ بر ایشاں نیز درمیان
آمدہ و ہمچناں کہ پیغمبر ما نبی آخرالزماں و افضل ہمہ انبیاء
و رسل آمدند قرآن مجید کہ نازل بر ایں رسول کریم گشتہ
افضل صحف و اکمل کتب است کہ ہم مناسبت[5] استعداد ایں
نبی اکرم وہم استعدادات ایں امت خیرالامم مقتضیٰ[6] علو
علوم و شرافت کتاب منزل است و لہذا در قرآن مجید واقع
گشتہ الم ذلک الکتاب لاریب فیہ ہدی للمتقین -

قرآن عظیم میزان جملہ موازین و معیار ہمہ براہین است و بدانکہ ' ہیچ شکی نیست در ایں کہ قرآن
عظیم میزان جملہ موازین و معیار ہمہ براہین است خود حاکم
است بر ہر کتاب و بروی ہیچ کتابے حکم نتواند[7] کرد قال اللہ
تعالی و انزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقالمابین یدیہ من الکتاب
و مہیمنا علیہ ابن عباس رضی اللہ عنہما در تفسیر[8] می گوید اے
شاہدا و امینا علیہ یحکم علی ماکان من[9] الکتب الالہیۃ کالتوراۃ
و الانجیل انتہی[10] -

و ہرگاہ بر کتب الہیہ و صحف سماویہ حاکم است برکتب
کونیہ بطریق[11] اولی حکومت ایں کتاب عزیز نافذ زیراکہ

---

(1) ف قاصد رسول (2) ف بزبان (3) ف صادق القول و واثق الروایہ
(4) ف صفی علیہ السلام (5) ف مناسب اعتداد این (6) ف مقتصر
(7) ف نتوان کرد (8) ف در تفسیر خود (9) ف علی من کان من الکتاب
الہیۃ (10) "انتھی" درف نیست (11) ح ف بطریق

العلماء ورثة الانبیاء واقع است و نیز شکی نیست درین که سنت
مصطفویه علی صاحبها الصلوٰة و التحیة ترجمان قرآن و بیان آن
تبیان است قال الله تعالی و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس مانزل
الیهم قال رسول الله تعالی صلی[1] الله علیه وسلم انی ترکت فیکم
کتاب الله و سنتی فاستنطقوا[2] القرآن بسنتی فانه لن تعمی ابصارکم
ولن تزل[3] اقدامکم ولن تقصر ایدیکم ما اخذتم بهما الحدیث و حق
سبحانه درشان وی فرمود و ما ینطق عن الهوی ان هو الاوحی یوحی
و وصیت الهیه سبقت یافته است در باب رد امر متنازع فیه
بسوی خدا و رسول او باستمساک بکتاب و سنت که عصمت و
نجات منحصر دران است قال الله تعالی یا ایها الذین آمنوا اطیعوا
الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئی
فردوه الی الله و الرسول ان کنتم تومنون بالله و الیوم الآخر
ذلک خیر و احسن تاویلا -

تمسک بالکتاب و السنت لازم است و بدستور
وصایای دیگر هم الهیه وهم نبویه وهم سلفیه وهم خلفیه
در اعتصام بالکتاب و السنة ناطق و متوافق و متواتر و متطابق
اند پس سامع وصیت الهیه[4] را و نصیحت نبویه را واجب است
که تمسک کند بکتاب و سنت و التفات ننماید بقولی که مخالف آن
باشد من ای قایل کان سواء کان من اهل الکشف او من اهل النظر
زیراکه حق سبحانه که واهب کشف و معطی نظر است می فرماید
اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم ولا تتبعوا من دونه اولیاء وهم او تعالی
می فرماید قل ان هدی الله هو الهدی و امرنا لنسلم لرب العالمین

خطا بروحی محال است اما اهل نظر پس شک نیست
که مجتهد گاهے[5] که خطا می کند و گاه صواب و خطا بروحی[6] محال
است لایاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه تنزیل من
حکیم حمید ،

---

(1) ف صلی الله علیه و آله وسلم (2) ف فاستنقوا (3) ف تنزیل
(4) ف الهی و نبوی را (5) که درف نیست (6) ف وی

علم ولی خارج از ماجاء به النبی نیست و اما اهل کشف پس ایشان خود اتفاق دارند که علم ولی و کشف او خارج از ماجاء به النبی نیست اگر[1] خارج باشد آں کشف نیست بلکه استدراج[2] و مکر مخفی است ولا یامن مکرالله الا القوم الخاسرون۔

قال امام المحققین الشیخ الاکبر قدس الله سره الاقدس فی الباب الرابع عشر بعد الثلاثمائة من الفتوحات المکیة[3] لا یخرج علم الولی عن الذی جاء به الرسول من الوحی عن الله و کتابه و صحیفته لا بد من ذلک لکل ولی صدیق برسوله

وقال[4] ولا یتعدی کشف الولی فی العلوم الالهیة فوق ما یعطیه کتاب نبیه و وحیه قال الجنید فی هذا المقام علمنا مؤید بالکتاب و السنة و قال الآخر کل فتح لایشهد له الکتاب و السنة فلیس بشیٔ ولا یفتح لولی قط الا فی الفهم فی الکتاب العزیز و لهذا قال[5] ما فرطنا فی الکتاب من شیٔ و قال[6] فی الواح موسی و کتبناله فی الالواح من کل شیٔ موعظة و تفصیلا لکل شیٔ ولا یخرج علم الولی جملة واحدة عن الکتاب و السنة فان خرج احد عن ذلک فلیس بعلم ولا علم ولایة مقابل اذا حققته وجدته جهلاً و الجهل عدم و العلم وجود محقق انتهی شکر الله سعیه و جزاه عنافیر جزاء۔

هر آیت قرآن را ظهر و بطن است اما ایں جا مقدمه دیگر است بس عظیم الاشکال صعب المنال اخوف المآل و سلامت نمی گذرند از ایں مهلکه مگر اولیاء الهٰی که محفوظ اند در پناه عصمت ایزدی و مصون اند در حصن رسوخ متابعت محمدی صلی الله علیه وسلم و آں این است که شیخ[7] ابو عبدالرحمٰن سلمی قدس سره در اول تفسیر الحقایق باسناد خود از ابن مسعود رضی الله عنه آورده که رسول صلی الله علیه وسلم فرمودند ان القرآن انزل علی سبعة احرف لکل آیة منها ظهر و بطن و لکل حرف منها حد و مطلع۔

---

(1) ف آنچه (2) خداع و خرق عادت که از کافر ظاهر شود و خرق عادت ولی را کرامت گویند و خرق عادت نبی را معجزه (3) الجزء الثالث صفحه ۵۰، (4) ایضا صفحه ۵۶ (5) ف قال الله تعالی (6) ف قال الله تعالی (7) ف شیخ عبدالرحمٰن سلمی

و شیخ الشیوخ شهاب الدین سهروردی در عوارف[1] روایت می کند از حسن بصری رافعا الی النبی صلی الله علیه وسلم قال ما انزل من القرآن آیة الا ولها ظهر و بطن و لکل حرف حد و مطلع[2]

و در اتقان سیوطی عن الفریابی مسندا عن الحسن قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لکل آیة ظهر و بطن و لکل حرف حد و لکل حد مطلع

شیخ کبیر قونوی قدس سره در اعجاز البیان[3] می فرماید کلام الهیٰ از اجل نسب و صفات کلیه است که مستوعب است جمیع مراتب ایضاح و افصاح را و مراین کلام الهی را چنانچه[4] خبر کرده است رسول الله صلی الله علیه وسلم ظهر یست و آن این است جلی ونص که منتهی است باقصی مراتب بیان و ظهور و نظیر آں صور محسوسه که کلمات شهادیه اند ومر اورا بطنی است خفی نظیر آں ارواح قدسیه که محجوب اند از مدارک اکثرین و اورا حدیست ممیز بین الظاهر و الباطن که بسبب آں حد ترقی کرده می شود از ظاهر بباطن و آں برزخ جامع است بین الظاهر و الباطن و فاصل بین الباطن[5] و المطلع و نظیر آں عالم مثال است جامع بین الغیب و الشهادة ومر اورا مطلعی است و آں مفید استشراف است بر حقیقتی که مستند است بآں ظهر و بطن و ظاهر و باطن و جامع و ممیز و آں اول منزل است از منازل غیب ذاتی الهیٰ و باب حضرة الاسماء و الصفات و الحقایق المجردة الغیبیة انتهی کلامه مترجما

و از ابن عباس رضی الله عنه مروی است که علی ابن ابی طالب رضی الله تعالی عنهم وی را بسوی خوارج فرستاد و گفت اذهب الیهم فخاصمهم ولا تحاجهم[6] بالقرآن فانه ذو وجوه و لکن خاصمهم بالسنة

---

(1) باب دوم صفحه ۱۳ (2) ف نزل (3) مطبوعه حیدرآباد طبع ثانیه صفحه ۲۶۲ - ۲۶۳ (4) ف چند آنکه (5) ف بین الحق و الباطل و المطلع (6) ف ولا تخاصمهم بالقرآن

و در اتقان می گوید ابن ابی حاتم از طریق ضحاک از ابن عباس آورده ان القرآن ذو شجون و فنون و ظهور و بطون لا یقتضی عجایبه ولا یبلغ غایته

وهم از ابن عباس مروی است القرآن ذو وجوه و از ابی الدرداء رضی الله تعالی عنه مروی است که فقیه نمی شود بکل فقاهت مگر وقتیکه بر آورد برای قرآن وجوه .

و عن علی رضی الله عنه لو شئت ان اوقر[1] سبعین بعیرا من ام القرآن لفعلت و بعض علماء ربانیین[2] گفته[3] است لکل آیة ستون الف فهم و ازینجا باثبات رسید که در فهم معانی قرآن و اختلاف[4] اشارات فرقان مجال رحب[5] و متسع بالغ است و بدستور احادیث صاحب[6] اوتیت جوامع الکلم و عالم علم اولین و آخرین که لا[7] ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی شان او است در رنگ قرآن ظهور او بطون بسیار دارد که بر مدققین راسخین پوشیده نیست .

اما اجماع جماهیر علماء ظاهر و عرفاء باطن بر این معنی انعقاد یافته که معتبر در ایمان و اسلام و اجراء احکام اولا[8] و بالذات مفهوم اول است که از ظاهر الفاظ قرآنیه متبادر است و بعد احکام این مفهوم را هرچه از اسرار و حقایق بیان کنند بشرط عدم مخالفت بایں مفهوم اول و معنی ظاهر مقبول است والا مردود .

امام غزالی در مشکوة الانوار بعد از بیان بعض بطون کریمه فاخلع نعلیک می گوید از این انموذج که بطریق ضرب المثال بیان کرده شد گمان مکن از من رخصتے[9] در رفع ظاهر و اعتقاد ابطال آن تا آنکه بگویم[10] مثلا نبود با موسی نعلین و خطاب

---

(1) ف اوفر (2) ف و بعض العلماء الربانیین (3) ف گفته اند (4) ف اختلافات (5) ف قرآن مجال رهب (6) صاحب درف نیست (7) ف وما ینطق عن الهوی الخ (8) ف اولی (9) ف خفتے (10) ف آنکه گویم نبود با موسی

فاخلع نعليك نشنيد حاش لله ابطال ظواهر رای باطنیه است که نظر می کنند بیک چشم کور بیک جانب و نمی شناسند موازنه ، بین العالمین الظاهر و الباطن چنانکه ابطال اسرار مذهب حشویه[1] فالذی یجرد الظاهر ظاهری[2] حشوی و الذی یجرد الباطن باطنی و الذی یجمع بینهما کامل - و ازین جا است که حضرت[3] صلی الله علیه وسلم فرمود[4] للقرآن ظهر و بطن وحد و مطلع بلکه می گویم که فهمید موسی علیه السلام از امر بخلع نعلین شیمه اطراح کونین پس امتثال نمود در ظاهر بخلع نعلین و در باطن باطراح[5] عالمین و این است طریق اعتبار که مسلک علماء ابرار است یعنی عبور از شئی بجانب غیر آن و عبور از ظاهر بسر و فرق بسیار است درمیان کسی که می شنود قول رسول[6] صلی الله علیه وسلم لا تدخل الملائکة بیتا فیه کلب پس نگاه می دارد سگ را بخانهٔ خود و می گوید که مراد ظاهر مفهوم نیست بلکه تخلیه بیت دل است از کلب غضب زیراکه غضب مانع معرفتے است که مهبط آن از انوار ملائکه است و درمیان کسی که امتثال امر می کند در ظاهر و در باطن نیز باخراج قوة سبعیه ازحد افراط بسرحد وادی اعتدال و هرگاه حفظ بیت ظاهر که خانه آب و گل است از کلب ظاهری که حیوانے است واجب تا نزول ملائکه رحمت شود پس حفظ بیت القلب که مقر انوار الهیه است و خانه دل و جان است از کلب غضب نیز فرض پس من جمع می کنم که ظاهر خلع نعلین منبه[7] است بر ترک کونین فالمثال[8] فی الظاهر حق و اداوه[9] الی السر الباطن حقیقة و اکل حق حقیقة انتهی کلامه مترجما -

و در موضع دیگر می گوید و قدجاء فی الحدیث لکل آیة ظهر و بطن فلا یصدنک عن تلقی هذه المعانی منهم ان یقول لک ذو جدل و معارضة هذا احالة لکلام الله و لکلام رسوله فلیس

---

(1) ف حشویه است (2) ظاهری ، حرف نیست (3) ف حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم (4) ف فرمودند (5) ف باخراج (6) ف رسول الله (7) ف متنبه (8) ف ح فالامتثال (9) ه اواده

ذلک باحالة و انما یکون احالة لو قالوا لا معنی للآیة[1] الاهذا وهم[2] لم یقولوا بذلک بل یقرون الظواهر علی ظواهرها مراداً بها موضوعاتها[3] ویفهمون عن الله ما افهمهم انتهی

و[4] غرض ازایں بیان استناد است بآں که واجب در ایمان بالله و الرسول آن است که بلفظ ظاهر کلام الله بے مزج تاویل و توقف اقرار و بمنطوق اولی[5] و مفهوم لفظی قرآن اذعان کند چه در ذات و[6] صفات و چه در احکام و آیات و چه در شرایع و نبوات وچه در مبدا و معاد

از انجمله ایمان بآیات محکمات چنانچه واجب است ایمان بمتشابهات بمنطوق ظاهری و مفهوم اولین واجب هوالذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاویله وما یعلم تاویله الا الله و الراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا وما یذکر الا اولوا الالباب - ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذهدیتنا وهب لنامن لدنک رحمة انک انت الوهاب و چوں ایں مقدمه از اعظم مقدمات دین و آئین است لهذا در اصل مستقل بیان نموده می شود

اصل سیوم در تشریح شرایع و تصحیح عقاید

دعوت انحضرت مشتمل بر سه چیز است قال فی القول[7] الفصل بدانکه حدیث جبرئیل که در اول مشکوة است بآں مشعر است که دعوت آنحضرت صلی الله علیه وآله وسلم مشتمل است برسه (امر) - ایمان و اسلام و احسان و حکمت دریں دعوت تواند که آں باشد که کمال انسانی بنوعی از تقسیم سه قسم است

تهذیب قوت عقلیه اول تهذیب قوت عقلیه و لازم آں تصحیح عقاید است که در شرع بایمان تعبیر کنند

---

(1) ف لآیة (2) وهم درف نیست (3) ف موضوعاً لها (4) و درف نیست (5) اولی درف نیست (6) ف و چه در صفات (7) ف قول

تهذیب قوت عملی از حیثیت ظاهر و جوارح

دوم تهذیب قوت عملی از حیثیت ظاهر[1] و جوارح و آن اسلام است

تهذیب قوت عملی از حیثیت اخلاق

سیوم تهذیب قوت عملی از حیثیت اخلاق باطنه و آن احسان است و بدیهی است که اسلام معتبر نیست مادامی که ایمان نباشد و همچنین احسان بمنزله ثمره است مرهر دورا[2] پس تحصیل ایمان یعنی تصحیح عقایدے که آنحضرت صلی الله علیه وسلم بآں دعوت کرده اند وما بآں مکلف ایم در قرآن عظیم و احادیث شریف مذکور اند اعتقاد بهماں عقاید در ایمان ضرور است و در تدقیق بکمال نوعی هماں قدر کافی است

اعتقاد به بعض زیادات در عقاید

و آنچه بعضے متاخرین متکلمین در ترجمه عقاید بعض زیادات ذکر کنند پس باید دانست که شارع بآں تکلیف نکرده است و اعتقاد بآنها بحیثیتی که در ایمان شرعی معتبر باشد ضرور نیست مثلا در قرآن واقع است ولله الاسماء الحسنی پس اعتقاد بآنکه براے الله تعالی اسماء وصفات است که مصادر افعال و آثار است در ایمان ضرور است اما بحث نمودن که ایں اسماء و صفات عین حق اند یا غیر[3] اند یا نه عین اند و نه غیر حاجت نه و در زمان صحابه و تابعین کسی تفتیش نکرده

پس درینجا هر چه متکلم و صوفی و حکیم ذکر می کند از علوم زاید است اعتقاد بآں در ایمان شرعی ضرور نیست و هرکه انصاف کند دریابد که هرگاه مردم استعمال اسماء و صفات می کنند هرگز التفات[4] بسوی زیادتی و عدم زیادتی نمی کنند بلکه التفات بسوی صدور آثار دارند زیرانکه هر چیزے را بینند که متحرک و حساس است وی را می گویند که حی است و التفات نمی[5] کنند که حیات زاید بر ذات است یا ذاتی حیوان است وغیر آں از تدقیقات فلسفیه

---

(1) ظاهر جوارح (2) یعنی درف نیست (3) ف غیر آن اند (4) درف نیست (5) ف کنند

و مثلا در کتاب و سنت رویت الله تعالی در آخرت ثابت است پس اعتقاد بآں در ایمان ضرور است اما آنچه در کیفیت آں تفاصیل ذکر کنند از علوم زایده است (و همچنیں اعتقاد ثواب و عذاب قبر در ایمان ضرور است و[1] تفصیل کیفیت آں از علوم زاید است[2]) بلکه هیچ حاجت بتفصیلات نبود و الانه شارع البته بیان می فرمود بلکه اکثر عوام را بعضے تفاصیل ضرر می کند و لهذا اگر ایں[3] تفاصیل بمیاں نمی آمد وبر هماں اجمالات که شارع بیان فرموده[4] بود اقتصار می کردیم ایں قدر مذاهب مختلفه پیدا نمی شد لیکن کان امرالله قدرا مقدورا

اما حجة الاسلام در احیاء العلوم در بیان جهات قدح[5] وذم علوم فرموده که انبیاء علیهم السلام اطباء قلوب اند و دانا باسباب حیات اخروی پس در عقایدے که بآنها مردم را تکلیف داده اند اسرار و لطایف است که عقل احاطه بآنها نتواند[6] کرد چنانچه درخواص احجار چیزها است که عقل آں را نتواند[7] یافت هیچکس[8] نتواند یافت سبب کشیدن مقناطیس آهن را پس آنچه شرع آں را بیان کرده است کفایت است در عقاید مبدا و معاد زیراکه بسیار کساں بودند که در علوم دقیقه خوض کردند پس بآں متضرر شدند عجب مدار که بعض علوم مربعض مردم را ضرر کند زیراکه گوشت طیور و انواع شیرینی باآنکه از لطایف طعام است اطفال شیر خواره را ضرر می کند انتهی مفاد کلامه

شیخ ولی‌الله در لمعات[9] فرموده نخست چیزے که سالک را باید تصحیح عقاید است و مراد موافقت صحابه[10] و تابعین است در عقاید نه موافقت مناظران متکلمین پس آنچه در قرون سابقه بتاویل آں مشغول نمی شدند تاویل آں نباید کرد خصوصا بطریق تعیین که همیں مراد است انتهی کلامه

---

(۱) ف اما (2) عبارت قوسین درح و ف زائد است (3) ایں درف نیست (4) ف فرمود (5) ح ف مدح (6) ف نتوان کرد (7) ف نتوان یافت (8) ف و هیچکس (9) ف همعات (10) ف موافقت تابعین

پس باید دانست که چون کمال نوعی منوط بهمان عقاید است که آں حضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بآنہا دعوت کردہ اند پس در اصول اعتقادیہ تقلید غیر صاحب شرع مستحسن نیست زیراکہ تقلید غیر معصوم و مفترض الطاعۃ من عنداللہ جایز نیست و ہیچ کس سوای آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم معصوم و مفترض الطاعۃ من عنداللہ نیست پس بر ہماں اجمالات کہ در کتاب و سنت است اقتصار نمودن اولی است زیراکہ در دریاے علم بالحقایق غواصی نمودن را ہلاکت ہم در پیش است ۔

بدریا در منافع بے شمار است
اگر خواہی سلامت در کنار است

لیکن کسانے کہ لطیفہ عقلیہ در جبلت ایشاں قوی و غالب می باشد ناچار مندفع می شوند بخوض[1] در علوم خواہ فایز شوند خواہ ہالک قال تعالی قل کل یعمل علی شاکلتہ الآیہ

پیش شاہاں گر خطر باشد بجاں
لیک نشکیبند عالی ہمتاں

صحبت عافیتت گرچہ خوش افتادے دل
جانب عشق عزیز است فرو مگذارش

پس سبیل ایشاں آن است کہ براں عقاید اجمالیہ کہ در کتاب و سنت است محکم باشند و ہرچہ در تفاصیل آں متکلم و صوفی و حکیم می گوید از زواید علوم شمارند پس اگر رسوخ فی العلم میسر آمد فبہا والا از جہل مرکب و حیرت مذمومہ محفوظ باشند بسبب استحکام آں عقاید اجمالیہ مصیبت عظیمہ آں است کہ بسبب اختلاط علوم اکثر مردم امتیاز عقاید شرعیہ ضروریہ از علوم زایدہ[2] نمی کنند انا للہ و انا الیہ راجعون

اصل چہارم در تقسیم مومنین

مومنین چہار قسم اند قال فی قول[3] الفصل ۔ قائلون بما جاء بہ النبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بنوعی از تقسیم چہار قسم

(1) ف مخصوص (2) ف زاید (3) ف القول

اند زیراکه هرچه از الفاظ تشبیه در کتاب و سنت مذکور است تاویل نمی کنند یا می کنند و اول یا مراد همان ظاهر متبادر می دارند یا می گویند مراد ظاهر بلا کیف و بلا حصر است چنانچه لایق شان او است سبحانه و ثانی یا تاویل در مبدا فقط می کنند یا در مبدا و معاد هردو - قسم اول مجسمه و مشبه قسم[1] دویم مثل محدثین قسم سیوم مثل اشاعره قسم[2] چهارم مثل معتزله و فلاسفة الاسلام

پس این[3] هرچهار فرقه آن اجمالات را مصدق اند لیکن هریک بر طرز خود تفصیلی دیگر بر روی کار می آرد پس وجه ترجیح متعسر شد اگر گویند مذهب هرکه با تبادر الفاظ مناسب باشد پس مجسمه (راجح آیند اگر گویند مذهب مجسمه) ببراهین عقلیه باطل است پس گفته شود که هرگاه با کتاب و سنت برهان عقلی منضم ساختند پس اشاعره راجح آیند بلکه برای معتزله و فلاسفه اسلامیون هم مساغی پدید آید و بمحض کتاب و سنت رجحان نشود[4] لیکن انصاف آن است که محدثین راجح آیند زیراکه ایشان اکثر بر همان اجمالات اند[5] و هرگز روا دار تفصیل نمی شوند و نیز هرکه تصفح[6] مذاهب کرده باشد بدون این تقلید بلاشبه بداند که مصداق کلمه حدیث ما انا علیه و اصحابی محدثین اند

دین محمدی متنی است که یک ترجمه و سه شرح

دارد عزیزی خوش گفته که دین محمدی صلی الله علیه و آله وسلم بمنزلهٔ متنی است که یک ترجمه و سه شرح دارد ترجمه محدثین اند . سه شرح متکلم و صوفی و حکیم پس باینکه بعضی شروح از بعضی بهتر باشد هر واحد از شرح بودن بدر نمی[7] روند لیکن ترجمه با متن اولی است و از تشویشات شروح با همدیگر محفوظ باید دانست که صوفیه اشبه فرقها اند با محدثین بلکه اکثر صوفیه محدثین بودند اما چون متاخرین تدوین[8] تصوف کردند و تفاصیل بسیار بر روی کار آمد پس بسبب آن تفاصیل از محدثین ممتاز شدند .

---

(1) ف و قسم (2) ف و قسم (3) ف این چهار (4) ف ح نشد (5) ف که
(6) ف تصفح این مذاهب (7) ف بدرنمی روند (8) ف تدوین فن تصوف

سوال - ازیں تمہید ظاهر می شود که محدثین و صوفیه بکتاب و سنت اولی اند لیکن دیگران[1] هم از کتاب و سنت نصیبی دارند و حالانکه آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم فرموده اند ستفترق امتی[2] الی ثلث و سبعین فرقة کلها فی النار الا واحدة قالوا ماهی قال ما انا علیه و اصحابی

جواب - محققان امت را اتفاق است که ایں همه هفتاد و سه فرقه ببرکت کلمه طیب بعد از دخول نار بقدر انتقام گناهان عقاید باطله بالآخر داخل بهشت شوند الحمد لله علی ذالک

پس معنی حدیث آں تواند بود که دیگر فرقها بسبب مخالفت با عقاید ضروریه مستحق دخول نار شوند[3] یعنی هرکه ازینها در بعض[4] مسایل خلاف ضروریات دین اختیار کرده پس بسبب هماں بعض مسایل گمراه شده و استحقاق نار بهم رسانیده و مفوض است بسوی مشیئت حق سبحانه اگر خواهد بسبب دیگر عقاید حقه وی ببخشد و اگر خواهد بقدر بعض (این مسایل مخالف عذاب کند و همچنین است حال کسی که بعض) ضروریات دینیه را چناں تاویل کند که منافی تهذیب نفس و اصلاح وی باشد مثل باطنیه و ملاحده که از صوم و صلواة چیزهاے دیگر مراد دارند و گویند[5] ع

نماز عاشقاں ترک وجود است

بلکه ایں چنیں تاویلات فاسده در ضروریات دین منجر بکفر می شود

سوال - فرقهاے اسلامیه با همدیگر در بعض مسایل تکفیر می‌کنند و حالانکه مقرر علماء سنت که التزام کفر کفر است نه لزوم کفر در مواقف می گوید من لزمه الکفر[6] وهو لایعلم به فلیس بکافر پس چوں آدمی ماخوذ بعلم است عندالله معاقب نشود

جواب مسایل دین محمدی صلی الله علیه و آله وسلم دو قسم است خواه عقاید باشند خواه اعمال

---

(1) دیگران از (2) ف امتی ثلث (3) ف می شوند (4) ف بعضے

(5) و گویند درف نیست (6) ح الکفر

قسم اول آنچه بالفاظ احادیث مستفیضه و مشهوره باتفاق جمیع حاملین ملت یا اکثر ایشان ثابت شده و این قسم ضروریات دین است مثل قرآن عظیم و اصول[1] عبادات و معاملات و عقاید قطعیه پس انکار این قسم کفر است و تاویل بعید درین قسم منجر بکفر - زیراکه بضرورت معلوم شده[2] که این قسم را آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم آورده اند برای تکمیل نفوس بمقتضیات صورت نوعیه[3] و به بداهت معلوم است که کمال هر چیزے عبارت از ظهور صورت نوعیه وی است بتمام احکام و آثار خود یا باکثر آنها خواه بوهب خواه بکسب پس هرکه این قسم را انکار کند یا تاویل بعید نماید از مقتضیات صورت نوعیه دور افتد و مستوجب لعنت شود و درین قسم عدم علم حجت نمی شود زیراکه مجاهده نکرد الا می یافت قال الله تعالی و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا چنانچه[4] یهود را عدم علم به نبوت حضرت عیسیٰ علیه السلام حجت نشد و همچنین یهود و نصاری را عدم علم به نبوت آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم حجت نشده[5]

و سر درین آن است که شان انبیاء علیهم السلام و هرچه ایشان از ضروریات دین آورده اند نزدیک الله تعالی چنان رفیع و محبوب است که هرکه مخالف باشد مستوجب لعن و عقاب می شود زیراکه مخالفت[6] مقتضیات صورت نوعیه نمی شود مگر بسبب عصیان ماده و نقصان جبلت چنانچه در بهار باآنکه همه چیز نشو و نما می یابد امزجه سوداویه متضرر می شوند همچنین است حال کسانیکه بر جاهلیت مجبول اند مثل کودکے که حضرت خضر علیه السلام وے را کشت

بیان آنکه در کدام قسم مسایل مجتهد را اجر است

و[7] ازین جا متفرع می شود که بعضے صحابه و بعضے اولیاء را نیز بسبب اختصاص بآنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم رفعت

---

(1) ف و عبادات (2) ف شد (3) نوعیه و پیست بتمام احکام و آثار (4) ف چنانکه (5) ف نشد (6) ف مخالفات (7) ف که

شان و مرضی بودن ایشان نزدیک الله تعالی بآن درجه رسد که منکر ایشان مستوجب لعنت و عقاب شود و لهذا آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم در حق صحابه فرمودند من احبهم فبحبی احبهم و من ابغضهم فببغضی ابغضهم و من آذاهم فقد آذانی و من آذانی فقدآذی الله و من آذی الله[1] فیوشک ان یاخذه رواه الترمذی

قسم دویم مسایل دین محمدی آنچه نه چنین باشد بلکه باخبار آحاد ثبوت[2] یافته باشد و حاملین ملت دران امر بر دو قول یا سه قول باشند و هر یک استنباط دلیل برای قول خود[3] می کند

پس درین قسم مجتهد مصیب را دو اجر است و مخطی را یک اجر و نباید که در چنین مسایل یکی دیگری را تکفیر کند بلکه انکار و تشنیع هم سزاوار نیست پس باین تحقیق وجه توافق[4] توان یافت درمیان دو قول علما قولهم لایکفر احد من اهل القبلة و قولهم یکفر من قال باستحالة الرویة و امثال ذلک

و همبرین نمط قیاس باید کرد اختلاف متکلم و صوفی و حکیم در علم بالحقایق زیراکه اگر اختلاف در اصل عقیده شرعیه ضروریه است پس بروی قایل مردود است و اگر اختلاف باوجود اثبات اصل عقیده مجمله در تفصیل آن است پس انکار و تشنیع یکے مر[5] دیگر را بیجا است و ترجیحی است بلا مرجح زیر که الله سبحانه رفیع الدرجات است پس جایز است که تفصیل هریک از حیثیت بعض درجات صحیح باشد و راسخین فی العلم هر تفصیل را بر درجه وی فرودآرند

سوال الحال بسبب بعد از زمان نبوت هر فرقه دعوی می کند که فرقه ناجیه وی است و بقرآن و حدیث تمسک می کند پس امتیاز آن[6] فرقه چگونه میسر می آید

جواب فرقه ناجیه حاملین ملت اند و غیر[7] ایشان مبتدعه اند زیراکه در قول آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم ستفترق امتی الخ اشارت است که حاملین ملت فرقه ناجیه باشند و قول

---

(1) و من آذی الله درف نیست (2) ف بثبوت پیوسته باشد (3) خود درف نیست (4) ف توفیق (5) ف بر (6) ف بآن (7) و دیگر

آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم ماانا علیه و اصحابی بآواز بلند می گوید که اصحاب حاملین ملت اند قال الله تعالی فی شانهم کنتم خیر امة اخرجت للناس بعد ازاں حاملین ملت کسانے باشند که اقتفاء آثار صحابه کردند و هلم جرا

آنحضرت هیچک مسئلهٔ دین را پوشیده نداشت

و ایں مسئله را شیخ ولی الله محدث در شفاء القلوب مبرهن و مفصل بیان نموده اند مجملش آنکه الله تعالی آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم را مبعوث نکرده[1] الا برائے تبلیغ رسالت و ایشاں به هیچ وجه در تبلیغ امر الهی تقصیر نکرده اند و حقیقت شرایع را بطریق شهرت و اشاعت نه به طریق اخفا و کتمان تبلیغ کردند و سامعان حقیقت آں معانی را ادراک کردند و اگر ادراک نمی کردند آں حضرت صلی الله علیه و آله وسلم متنبه می شد و ایشاں را بر غلط ایشاں متنبه می ساخت پس لازم آید که صحابه (کرام) قدرے که تبلیغ آں مطلوب بود ادراک کرده اند و غلط در حقیقت آں راه نیافته پس ایشاں حاملین ملت و دین اند پس ایشاں را پیشوا در اخذ دین باید ساخت بعد ازاں تابعین و تبع تابعین ایشانند بعد ازاں جماعات پیدا شدند پس اگر همت ایشاں اخذ نصوص شارع است در هر[2] طریق معتمدی که باشد و اخذ معانی شرع از هر صحابی و تابعی که به سبب حفظ دین و ورع در روایت متسم شد و طبقه اولی را پیشوائے خود ساختند و ایشاں را افضل[3] نهادند بر خود در معرفت شرایع ایشاں حاملین علم و ملت اند نه مبتدعه پس علماء حدیث و تابعان ایشان حاملین ملت اند و اگر جماعاتے باشند که حاصل کلام ایشاں آں باشد که شارع بسیارے از شرایع مطلوبه را بایشاں تبلیغ نکرده[4] یا تبلیغ کرد لیکن ایشاں نه فهمیدند یا فهمیدند و کتمان آں کردند یا گویند که اکثر ایشاں جمع شدند بر خطا یا روایت قبول نکنند الا از یک طریق فقط یا قولے احداث کنند که طبقه اولی ازاں غافل بودند یا گویند که ایشاں حقیقت نصوص شارع را نه فهمیدند وما[5] آں

---

(1) ف نکرد (2) ف در هر طریقیکه مقتدا باشد (3) ف فضل (4) ف نکرد (5) ف و اما آں را می فهم

را می فهمیم پس این چنین فرقها مبتدعه اند زیراکه این همه احتمالات مضمحل می گردد بنظر کردن در منصب رسالت و قصد حضرت حق اظهار دین را بزبان آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم و چون کسی درین تدقیق خوض نماید وی را خلاصی از مرض حیرت در مذاهب مختلفه اسلامیه بتوفیق الله تعالی حاصل شود

اصل پنجم در طریق علم بالحقایق

طریق علم بالحقایق یا برهان عقلی است یا وجدان کشفی

قال فی القول الفصل طریق علم بالحقایق بعد از وحی انبیاء علیهم السلام یا برهان عقلی است یا وجدان کشفی و در هر یک قصور و اختلاف هویدا است زیراکه درمیان مذاهب متکلمین و حکما باید دید که چه قدر اختلافها است و همچنین درمیان صوفیه اختلافها در مکشوفات ظاهر شد کما لایخفی علی من تصفح[1] تصانیفهم از انجمله است قول بوحدت وجود و وحدت شهود که هر طرف جمی غفیر رفته اند و ستعرف معناهما

و ایضا صوفیه متقدمین اشتغال بتدوین علوم غامضه نداشتند و اقوال ایشان هم بسبب اشارات و رموز محتمل معانی متعدد[2] می شد و چون متاخرین متصدی جمع شدند پس بعضے لوازم و توابع قول بوحدت وجود تدوین کردند و بعضے لوازم و توابع قول بوحدت شهود تصنیف نمودند پس تابعان فرقتین[3] با همدیگر نزاع آغاز کردند و دعوی هریک آنکه مذهب ما بکتاب و سنت اولی است بلکه مذهب دیگرے را بدلایل رد می کنند بلکه متعصبان بحد تشنیع و تکفیر می رسند پس سبیل ترجیح چه باشد

پس باید دانست که انصاف آن است که هر دو مذهب به نسبت کتاب و سنت برابر است زیراکه همه صوفیه در عقاید مجملهٔ شرعیه با محدثین و اهل سنت و جماعت موافق اند ترجمه عقاید در کتب ایشان باید دید

حضرت شیخ اکبر در اول فتوحات کما سیجئی ترجمه عقاید خود نموده و بران عقاید الله تعالی را و ملائکه و جمیع خلایق

---

(1) ای تلاش و جستجومی کند در کتب آنان (2) ف متعدده
(3) ف تابعین

را گواه گرفته پس هر که آں را مطالعه کند و باز در دیگر مصنفات شیخ عبارتے محتمل و موهم خلاف مقصود یابد پس انصاف آن است که آں محتمل را بآں نص که در ترجمه ذکر فرموده را[1] جمع سازد و اگر او را جمع نتواند[2] ساخت بر قصور فهم خود حمل نماید نه آنکه باوجود تصریح و نص شیخ اکبر عقاید[3] خود بسبب عبارت محتمله طعن و انکار بجناب شیخ کند

قول بوحدت شهود اولی می نماید

سوال قول بوحدت شهود بکتاب و سنت اولی می نماید زیراکه ضمایر انا و انت وهو و خالق و خلق و رب و عبد و صفات الوهیت از قهر و غلبه و صفات عبودیت از کفر و ایمان و طاعت و عصیان بشرح و بسط در کتاب و سنت مذکور است و ایں همه مشعر بغیریت خالق و مخلوق است و قول بوحدت وجود تقاضای عینیت خالق و مخلوق می کند پس ایں همهٔ[4] امتیاز مراتب برهم می خورد

جواب قائلین بوحدت وجود هم ایں قدر غیریت که مناط ترتب[5] احکام و آثار ایشاں شود اثبات می کنند انصاف باید کرد[6] آیا هیچ کسی از صوفیه بوده است که وجودات خاصه اشیا را که مبداء ترتب[7] احکام آثار ایشاں است انکار کرده باشد و قایل نشود الشمس مشرقة و النار محرقة و الصلوٰة حسنة و الزنا سیئة و الرب غنی و العبد فقیر ایں چنیں قضایا را ابله و صبیان انکار نکنند عقلا و عرفا چگونه انکار کنند لکن نزد ایشاں غیریت بوجهی منافی نیست عینیت بوجهی را که مصداق قول بوحدة وجود است کما ستعرف

اما آنچه هر دو فریق دلایل برائے خود از کتاب و سنت ذکر می کنند پس باید دانست که بحقیقت آں دلایل بطریق فن اعتبار است و گرنه لازم آید که آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم عامهٔ خلایق[8] را بسوی یکے ازیں دو مذهب دعوت کرده باشند و ایں

---

(1) ف ح راجع (2) ف ح راجع (3) ف اکبر برعقاید خود (4) ف همه مراتب امتیاز (5) ف ترتیب (6) ف کرد که آیا (7) ف ترتیب (8) ف ازیں

معنی بسیار مستبعد بلکه محال است زیراکه عامه خلایق را تصور این مسایل دشوار است چه جاے تحقیق[1] بآنها و قد قال[2] تعالی لا یکلف الله نفسا الا وسعها

اگر گویند خواص را[3] آنحضرت صلی الله علیه وآله وسلم می فهمانیدند گفته شود آنچه در کتاب و سنت مذکور است بتواتر معلوم است که دعوت بآں عام بود و تخصیص بقومی دون قومی نداشت زیراکه دعوت آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم بمنزله صورت نوعیه است کما مر پس چگونه ببعضے مخصوص شود آری جایز است که بطریق دیگر غیر طریق دعوت آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم بعض خواص را بفهمانیدند لیکن سخن در استدلال بمنطوق و عبارت کلام است و لازم نیست که هر علم صحیح را از منطوق و عبارت کتاب و سنت بر آرند

متبادر از کتاب و سنت غیریت بجمیع وجوه است

سوال متبادر از کتاب و سنت غیریت بجمیع وجوه است چنانچه قائلین بوحدة شهود بآں رفته اند و همچنیں متبادر از اقوال صوفیه متقدمین بلکه اکثر متاخرین هم قول بوحدت شهود است

جواب بالا بیان کردیم که اگر محض تبادر لفظی بدون قرینه عقلی اعتبار کنند[4] پس مذهب مجسمه بر مذهب اشاعره راجح خواهد شد و اگر با قرینه عقلی اعتبار کنند پس ایں جاهم برهان قاطع بر وحدت وجود قایم است کماسیاتی و همچنیں هرگاه هرطرف جمے[5] غفیر از اهل کشف و وجدان رفته باشند پس تبادر در اقوال صوفیه متقدمین سبب رجحان نتواند شد پس سبیل رجحان و مزیت بجز آں نمی تواند شد که بعد تصفح مسایل هردو مذهب رابر براهین خالصه عقلیه عرض باید کرد تا حقیقت کار پدید آید

---

(1) ف تحقق (2) ف قال الله تعالی (3) را درف نیست (4) ف کنند مجسمیه (5) ف جمعی

اصل ششم در اسباب قصور و اختلاف مکشوفات و معقولات

قال فی القول[1] الفصل از جملهٔ اسباب قصور و اختلاف مکشوفات و معقولات آن است که چون درمیان نفس ناطقه که جوهر مجرد است و نسمه که جوهر مادی است ارتباط قوی است پس قوای هر دو باهم مخلوط می شوند و قوای نسمه که حواس ظاهره و باطنه باشند[2] پیش بصیرت روح بمنزلهٔ عینکهای رنگا رنگ است پس مادامی که تجرید بصیرت روح از جمیع قوای خصوصا باطنی سالک را میسر نمی آید[3] هرچه از غیب ادراک خواهد کرد متلون بلون عینک خواهد بود و مثل منامات تعبیر طلب باشد و هرگاه عارف صاحب تمکین را گاهے تجرید تام از جمیع قوای حاصل شود آن زمان هرچه مکشوف شود حقیقت نفس الامر خواهد بود لیکن این چنین کشف صرف درین نشاء اهل کمال را گاه گاهے میسر می شود و باز در احکام قوای نسمه مخلوط می شود آری تفاوت درمیان اصحاب تمکین و ارباب تلوین در آن است که هرگاه بر اصحاب تمکین چیزها مکشوف شوند و متلون باشند با حکام قوای نسمه آن الوان را می شناسند و مثل معبر که[4] در صور منامیه بمعانی آن پے برد بحقایق مجرده پے می برند و ارباب تلوین را این تمیز نمی باشد[5] هرچه مکشوف ایشان شود دانند که همین است در نفس الامر و کشف غیر خود را منکر شوند مثلا پیش چشم طفلی شیشهٔ سبز باشد پس هرچند بیند گوید که این همه اشیاء سبز است[6] باز پیش چشم طفلی دیگر شیشهٔ سرخ باشد گوید همه اشیا سرخ است و باهم منازعت کنند و ندانند که بسبب شیشها چنین می بینیم اما صاحب تمکین خواهد گفت که هریک دردید خود معذور است و خبر از شیشه ندارد که حجاب چشم وی است بلکه وی هم بحکم نشاء اگر عینک برچشم داشته باشد اشیاء را مثلا سبز می بیند لیکن تمیز خواهد کرد که هرچه سبز می بینیم در نفس الامر سبز نیست بسبب عینک سبز می نماید

---

(1) ف قول (2) ح ه باشد (3) ف نمی شود (4) ف که صور مناسبه
(5) ف نباشد (6) ف است و باز

سبب اختلاط آراء و همبریں نمط قیاس باید کرد معقولات را زیراکه عقول اکثر مردم مخلوط بواهمه و متخیله می باشد و بسبب این اختلاط آراء جزئیه مختلفه روی می دهد[1] و باهم منازعت کنند پس هرگاه نفس قدسی باشد و عقل وی خالص باشد از واهمه و متخیله پس وی هرچه درک کند بمنزله کشف صرف نفس الامری خواهد بود زیراکه بدیهی است که عقل صرف همان بصیرت روح است و بصیرت روح همان عقل صرف باکه حق آن است که کشف صرف و عقل صرف نفوس قدسیه را بسهولت میسر می شود و دیگران را نادر است آری بخدمت نفس قدسی بطریق تعلم مکشوفات و معقولات صرفه[2] وی را می تواند حاصل کرد تا این نعمت هم کرا نصیب شود الحمد لله علی ذلک

پس آنچه صلاحیت وثوق و اعتماد دارد کشف صرف و عقل صرف باشد لیکن در مکشوفات هر سالکی که بدرجهٔ کشف رسد وی را امتیاز کردن خالص از غیر خالص بسیار دشوار است و نیز کشف یکی بر دیگرے حجت نتواند شد[3] اما در معقولات فی الجمله میزانے که بآں امتیاز تواں کرد مقرر نموده اند و علامت خالص از غیر خالص نیز هویدا است و آں برهان قاطع است که قضایاے[4] وی اولیات باشند یا مفضی باولیات شوند و برهان امرے است که حجت است برهمه افراد انسانی پس طریق تحصیل علوم غامضه آن است که مکشوفاتے که دراں باب از اکابر اولیا منقول است آں را بر میزان برهانی باید سنجید هرچه ازاں مکشوفات با برهان موافقت نکند آں را تاویل کرده بآں مکشوفات که بکشف صرف حاصل شده موافق باید ساخت پس دریں صورت کشف را تابع کرده شد مثل تابع گردانیدن متشابهات محکمات را نهایتش برهان عقلی بمنزله معیار هردو کشف شده

---

(1) ف و آن سبب اختلاط (2) ف ضروری را (3) ح نمی تواند شد
(4) ف قضاهاے

طوری وراء طور عقل سوال صوفیه در اکثر کشفیات می گویند که این طورے است وراء طور عقل پس آنچه وراء طور عقل باشد چگونه امتیاز وی بعقل[1] کنند

جواب معنی وراء طور عقل آن است که عقل من حیث هو در وی حکم نتوان کرد لانفیا ولا اثباتا اما هرگاه بدو کشفی رسید پس تمیز درمیان دو کشف بخالص وغیر خالص می تواند نمود زیراکه کار عقل تمیز[2] است

قال المحقق الجامی فی نقد[3] النصوص این طوری است ورای طور عقل یعنی قوت عقلیه بادراک آن وافی نیست نه آنکه منافی طور عقل است زیراکه بمقدمات عقلیه نه اثبات آن می تواند کرد و نه نفی آن انتهی کلامه

قال المحقق الدوانی فی شرح الرباعیات این مرتبه فوق مرتبه عقل است و تا شخصی محیط بمرتبه عقل نشود این معنی اورا منکشف نگردد چنانچه کسی از روزن مشاهدهٔ نور نماید در نظر او متعدد و متجزی نماید و چون سراز روزن بیرون آرد مشاهده کند که این همه انوار یکے است و تعدد و تجزی بواسطه قصور ادراک او و حجب وفواصل می نمود و دریں جا لمحی[4] است بآنکه بودن این طور وراء طور عقل باین معنی است که عقل بے مدد نور حق از ادراک آن عاجز است نه باین معنی که عقل جازم است باستحاله کما صرح به المحققون

قال حجة الاسلام اعلم انه لایجوز ان یظهر فی طور الولایة مایقتضی العقل باستحالته نعم یجوز ان یظهر فی طور الولایة مایقصر العقل عنه بمعنی انه لایدرک بمجرد العقل و من لا یفرق بین ما یخیله[5] العقل و بین مالا ینالـه العقل فهواخس[6] من ان یخاطب فلیترک جهله انتهی کلامه

---

(1) ف عقل (2) ف تیز (3) صفحه ٥ (4) ف ملحی (5) ف مایختلـه
(6) ف احسن

قال مصنف[1] ناصحة الموحدين لا مجال في موارد[2] الشرع ولا في طور الولاية و الكشف لما يحكم العقل عليه[3] بانه محال يجب ان يكون كل منها في حيز الامكان و الاحتمال غير ان الشرع يرد بمالا يدركه العقل بالاستقلال و بالكشف يظهر ماليس له العقل ينال لان الطريق اليه الكشف و العيان دون بديهة العقل و البرهان لكن اذا عرض عليه لا يحكم عليه بالبطلان لكونه في حيزا لامكان انتهى كلامه

هل مقاصد الصوفية و اصطلاحاتهم خالية عن البرهان

قال بعض الحكماء المتاخرين اياك ان تظن بفطانتك التبرا ان مقاصد الصوفية و اصطلا حاتهم خالية عن البرهان من قبيل التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك و عدم تطبيق كلامهم على القوانين[4] العقلية البرهانية ناش عن قصور الناظرين و قلة شعورهم بها و الا فمرتبة[5] مكا شفاتهم فوق مرتبة البراهين في افادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الاشياء التي يكون لها سبب اذ السبب برهان على ذي السبب وقد تقرر[6] عندهم ان العلم اليقيني بذوات الاسباب لايحصل الامن جهة العلم باسبابها فاذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة وما وقع في كلام بعض ان تكذبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة معناه ان تكذبهم بما سميت برهانا و الا فا لبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي فمباحثهم و ان كان فيها مايخالف ظاهر الحكم لكنها[7] في الحقيقة روحها

و قال عين القضاة[8] الهمداني في الزبدة اعلم ان العقل ميزان صحيح و احكامه[9] صادقة يقينية لا كذب فيها و هو عادل لا يتصور منه جور انتهى كلامه

---

(1) ف المصنف (2) ف مورد (3) عليه درف نيست (4) ف قوانين (5) ف فرتبة (6) ف وقدر تقرر (7) لكنها الحقيقة (8) عين القضاة ابوالفضايل عبدالله بن محمد الميانجي همداني با شيخ محمد بن عمويه صحبت داشته و در صحبت امام شيخ احمد بن محمد غزالي نيز بيست روز بوده (9) ف احكام

و یستفاد من هذا الکلام ترک الاذکار و الجحود بمقام لم تبلغه و تومن به ایمان تصدیق فیکون لک من حیث انک مومن نصیب منه و ان لم یکن ما آمنت[1] به صفتک کما انک اذا امنت بالنبوة کان لک نصیب منه و ان لم تکن نبیا انتهی کلامه

اثر ورد کلمه طیب باید دانست که گاه باشد که دو امر باهم معاضدت کنند و هریک را بسبب دیگر زیادتی قوت حاصل آید چنانچه در نفحات[2] است حدیث نبوی وارد است بایں معنی که هفتاد هزار بار کلمه طیب[3] لا اله الا الله گفتن را در نجات گوینده یا نجات آں کس که آں را به نیت وی گویند اثر تمام است

شیخ ابوالربیع[4] مالقی[5] گفته است که من ایں ذکر را هفتاد هزار بار گفته بودم و لیکن بنام کسی معین نساخته بودم تا روزے بر مائدهٔ طعامی حاضر شدم با جماعتی و با[6] ایشاں کودکی صاحب کشف بود دراں[7] وقت که آں کودک دست بطعام برد تا بخورد ناگاه بگریست گفتندش چرا گریستی گفت اینک[8] دوزخ را مشاهده می کنم و مادر خود را دروی در عذاب می بینم شیخ ابوالربیع گفت در باطن باخود گفتم خداوندا تو می دانی که هفتاد هزار بار[9] کلمه لا اله الاالله گفته ام آں را بجهة آزادی مادر ایں کودک از آتش دوزخ معین[10] گردانیدم گفت چوں من ایں[11] نیت در باطن[12] خود تمام کردم آں کودک بخندید و بشاشت نمود و گفت[13] مادر خود را می بینم از آتش[14] خلاص یافت الحمدلله[15] پس بطعام خوردن مشغول شد با آں جماعت شیخ ابوالربیع گوید[16] که مرا صحت[17] اسناد خبر نبوی دریں باب بکشف آں کودک معلوم شد و صحت کشف آں کودک بخبر نبوی انتهی ما فی النفحات

---

(1) ف ح آمنت بصفتک (2) صفحه ۴۷۷ (3) ف طیبه (4) وی از مریدان ابی العباس بن عریف است که در سنه پنجصد و سی و ششم هجری وفات یافته (5) ف مالقی (6) ف و باو شان (7) ف بود و دران (8) ف اینکه (9) "بار" درف نیست (10) در نسخه اصل متعین است (11) "این" درف نیست (12) ف باطن تمام (13) ف گفت که (14) ف آتش دوزخ (15) ف الحمد لله علی ذلک (16) ف می گوید (17) ف صحت خبر نبوی

پس هرگاه کشف و عقل باهم متوافق شوند هریک نسبت بدیگرے قوتے[1] خواهد یافت و علامت آن است که این هردو خالص بوند[2] و زیادتی[3] دلالت باشد که مطلوب نفس الامری است

قال المدقق الدوانی فی لوامع الاشراق مراد بعلم نه حفظ اقوال متداوله مشهوره است بل مراد تیقن بمطالب حقیقی است خواه بنظر و استدلال حاصل شود چنانچه طریق اهل نظر است که ایشان را علماء می خوانند و خواه بطریق تصفیه و استکمال چنانچه شیمهٔ اهل فقر است و ایشان را اولیاء و عرفا می نامند و هر دو طایفه بحقیقت حکما اند

ثم قال و هر دو طریق در نهایت وصول سر بهم باز می آرد الیه یرجع الامرکله و میان محققان هردو طریق هیچ خلاف نیست چنانچه منقول است که شیخ عارف محقق مدقق قدوهٔ[4] ارباب العیان صفوهٔ عیان انسان شیخ ابوسعید ابن ابی الخیر[5] را با قدوهٔ حکماء المتاخرین شیخ ابو علی سینا اتفاق صحبتے افتاده[6] و بعد از انقضاء آن یکی گفت آنچه او می داند ما می بینیم و دیگر[7] گفت آنچه او می بیند ما می دانیم انتهی کلامه

مدار علوم صوفیه کشف صریح و وجدان صحیح است

و[8] ازین تحقیقات معلوم شده باشد که مدار علوم صوفیه کشف صریح و وجدان صحیح است و مقصود از ایراد دلایل عقلی و نقلی در کتب خود دو امراند

یکی آنکه برائے تمیز کشف صحیح از سقیم میزانے ضرور که[9] یک پله او عقل خالص است و پله دیگر نقل واثق و کار میزان آن است که کشف صحیح را انکار نکنند و مستحیل نشناسند پس رفع استحاله عقلیه کافی است در اثبات مدعا[10] آنکه بطور ارباب مناظره و اصحاب مجادله بمنع و معارضه مشغول شوند که شان

---

(1) ف قوت (2) ه بودند (3) ف زیادت (4) ف قدوهٔ حکماء ارباب
(5) ف ابوالخیر (6) ف افتاد (7) ف ودیگری (8) ف صوفیه برکشف صحیح و وجدان صریح است مقصود (9) "که" صرف درف است
(10) مدعانه آنکه

این بزرگواران ازان ارفع واقع است که باین امور زائده اشتغال فرمایند و حدیث صحیح اشتغال المرء بمالا یعنیه کافی است درین مقدمه پس اگر بر دلایل ایشان الوف ممنوع و صنوف معارضات وارد شوند چون محتملات عقلیه اند و منافی احتمال که ایشان را مکشوف شده نیستند[1] ورفع استبعاد و استحالهٔ عقلیه در صورت منع و معارضه[2] حاصل است که لم لا یجوز دلیل آن است که طرف مخالف هم جوازے دارد پس ایراد ممنوع و معارضات بر دلایل ایشان ناشی از قصور تدبیر[3] است بر اطوار ایشان و این مقدمه را در خزانهٔ حافظه محفوظ باید داشت که مبنی دلایل[4] صوفیه صافیه این مقدمه است و در هرجا این مقدمه را مرعی باید داشت و بعد از رعایت و احکام این اصل هرچه بریشان وارد سازند مسموع است والا غیر ملتفت الیه خواهد بود

دوم اتمام حجت بر منکر به نیت افاضهٔ علم الیقین بروی نه به نیت اسکات و الزام خصم و گاه باشد که طالب صادق در اشغال توحیدیه محتاج بتقریر لسانی مسئلهٔ وحدت[5] وجود می شود و ازین جا نوبت بتدوین و تعلم و تعلیم رسید

اصل هفتم در وجود

وجود بچند[6] معنی مستعمل است بدانکه وجود بچند معنی در السنهٔ علماء ظاهر مستعمل است قال الشیخ فی الهیات[7] الشفاء لفظ الوجود یدل[8] به علی معان کثیرة از انجمله

وجود مصدری یکی وجود مصدری که بمعنی بودن و کون و حصول است و در وجود باین معنی احدے را خلاف و نزاع نیست و این وجود مطلق و حصه و فرد ذاتی او باجماع خواص و عوام نه عین واجب است و نه عین ممکن زیراکه عینیت این هر سه مراتب مقتضی اعتباریه واجب است تعالی الله عما یقول الظالمون

---

(۱) ف نیست (2) معارضات (3) ف تدبر (4) "دلایل" درف نیست (5) ف وحدة الوجود (6) ف برچند (7) ف فی الالهیات (8) ف یدل علی معان

وجود حقیقی دوم وجود حقیقی که بمعنی مابه الموجودیة و نزد صوفیه صافیه و حکما در واجب عین ذات است و در ممکن زاید بر ذات و در وجود بایں معنی خلاف و اختلاف بسیار است صوفیه صافیه و حکما[1] بناۓ عینیت وجود با واجب بریں معنی گذاشته اند و برخے دیگر چنانچه امام رازی و قاضی عضد بلکه سایر متکلمین قائلین بزیادت[2] وجود بر واجب بانکار ایں وجود برخاسته اند

مذهب میر باقر داماد میر باقر داماد[3] در افق المبین می گوید عسیت ان اتیک[4] علی التفطن لان لیس الوجود حقیقة[5] الا نفس الموجودیة بالمعنی المصدری ای صیرورة نفس الماهیة فی طرف مالا بمعنی ماینضم الی الماهیة او ینزع منها فیجعل مناطا لصحة[6] انتزاع الموجودیة و حمل مفهوم الوجود[7] فلعل المتحقق ان لیس فی ظرف الوجود الا نفس الماهیة ثم العقل بضرب[8] من التحلیل ینزع منها معنی الموجودیة و الصیرورة المصدریة و یصفها به و یحملها علیه علی[9] ان مصداق الحمل و مطابق الحکم هو نفس الماهیة

مقصود میر باقر داماد و مخفی نیست که مقصود میر ازیں کلام نفی فرد عرضی است نه نفی وجود حقیقی زیراکه اگر مراد در قول خود لیس الوجود حقیقة الانفس الموجودیة حقیقة لغویت[10] داشته پس شک نیست که بحسب وضع لغت لفظ وجود برای معنی بودن موضوع است و بس اما اقتباس[11] حقایق از لغات واضعین[12] خارج داب محصلین است و اگر مراد حقیقت نفس الامریه داشته پس شک نیست که هرگاه در خارج ماهیتے موجود گشته و معروض وجود مصدری شده یعنی عقل را

---

(1) ف صوفیه و حکما (2) ف بر زیادت (3) "داماد" در ف نیست (4) ف ایں است (5) "حقیقة" درف نیست (6) ح مناط الصحة (7) ف الموجود (8) ف یضرب (9) ف شی (10) "لغت" درف نیست (11) ف اقتناص (12) ه واصفین

ازوی صحت انتزاع معنی موجودیه شده - دریں صورت شئے نیست کہ ایں انتزاع محض اختراع عقل نیست بلکہ ایں جا امرے[1] دیگر است کہ بسبب آں امر عقل را حکم هذا موجود ذاک لیس بموجود صحیح می شود و ما شک نداریم در ایں کہ مطابق حکم و مصداق ایں حمل محض ماهیت نیست والا لازم آید کہ ہر شے واجب بالذات باشد پس امر دیگر موجب صحت انتزاع و منشا (صدق[2] ایں حکم است و ازاں جهت کہ منشا) انتزاع موجودیہ و وجود مصدری او است اگر اورا تعبیر بوجود کنیم بعید نیست بلکہ وجود حقیقی او است و موجودیۃ مصدریہ وجود اعتباری کما لایخفی علی الفطرۃ السلیمۃ

اختلاف در معنی وجود حقیقی حالا تفتیش از حال ایں امر دیگر واجب افتاد و در تعیین[3] ایں امر دیگر نیز خلاف و اختلاف است بعض[4] وجود حقیقی را بمعنی منشاء انتزاع وجود مصدری گرفته اند و بعض بمعنی مبداء ترتب[5] آثار می گیرند و المآل واحد و بعضے فرد عرضی یعنی وجود[6] را افراد متعددہ دانند و صادق می آید بر آنها وجود مصدری (بصدق[7] عرضی و فرق در واجب و ممکن آں است کہ از جملہ افراد عرضیہ وجود مصدری) فرد یست کہ صدق وجود بر آں بذات او بے مداخلت امر دیگر واقع است و بر دیگر افراد موقوف بر انتساب الی الواجب و آں فرد کہ در صدق وجود محتاج بامر دیگر نیست عین ذات واجب است[8] پس در واجب سہ چیز باشد وجود مطلق مصدری و حصہ او و فرد عرضی او کہ عین ذات واجب است و در ممکن چهار چیز وجود و حصہ و فرد عرضی و ماهیت ممکنہ پس ایں فرد عرضی در واجب قایم بذات و موجود بنفس خود است و افراد عرضیہ ممکنات قایم و عارض بماهیات و موجود باستناد الی الجاعل

---

(1) ف امرے است دیگر (2) ایں عبارت در نسخہ ح نیست (3) ف تعین (4) ف بعضی (5) ف ترتیب (6) ف وجود افراد متعددہ اند (7) عبارت قوسین درف زاید است (8) "است" درح زاید است

مخفی نماند که اثبات افراد عرضیه در ممکنات از دائرۀ ثبوت و اثبات خارج است و لهذا فاضل هروی در حاشیۀ کبری می گوید النظر الجلی یحکم بان حقیقة الوجود لیست معنا مصدریا بل امر آخر نسبة (الیها نسبة)[1] المفهوم الی الحقیقة باعتبار و نسبة المعبر الی المعبر عنه باعتبار آخر ثم بعد تدقیق النظر ان لیس افراده الاحصص[2] و لا یصدق مواطاة الا علیها و من جوز ان یکون له فرد غیر الحصة فقد اخطأ کیف و المعنی المصدری الانتزاعی[3] لا حقیقة له الا ما یفهم منه عند انتزاعه و ذلک المفهوم[4] ولا یحمل علی غیره الا اشتقاقا کما یشهد به الفطرة السلیمة و لیس الامر کمازعمه[5] کثیر من المتاخرین من ان فرد الوجود المصدری عین الواجب کیف ولوکان کذلک لکان حمل المعنی المصدری علیه مواطاة تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا انتهی

مذهب المتاخرین من المشائیة و تفصیل المقام و

تدقیقه ان[6] جماعة من المتاخرین من اتباع المشائیة ذهبوا الی[7] ان الوجودات الخاصة[8] حقایق متخالفة[9] متکثرة بذاتها[10] لا بسبب الاضافة الی الماهیات حتی یکون متماثلة ولا بالفصول المتنوعة[11] حتی یکون متجانسة و المعنی المصدری الانتزاعی یصدق علیها حمل اللوازم علی ملزوماتها بحیث لایفتقر شی منها فی الحقیقه الیه حتی یلزم افتقار الوجود الخاص للواجب[12] تعالی الیه فهی فی الممکنات اعراض[13] قایمة بها و فی الواجب نفس ذاته فهو وجود خاص قایم بذاته مستغن عن الفاعل و القابل و ان کان مشار کالوجودات الممکنات فی وجود[14] المطلق العارض لها لکنه یخالفها بالحقیقة و یعبرون عنه بالوجود البحت و المجرد عن الماهیة

---

(1) درف وح زاید است (2) ف حصصاً (3) ه الانتزاع (4) ف المفهوم لا یحمل (5) ف زعمهم (6) ف عن (7) ف الی الوجودات (8) ف ح الخارجة (9) ف مخالفة (10) ف بذاتها بسبب (11) ف المنوعة (12) الواجب (13) ف قدیم (14) ف الوجود

مذهب المتکلمین و اما المتکلمون غیر الاشعری[1] فهم ایضا ذهبوا الی عرضیتها من غیر تفرقة بین الواجب و الممکن ورده المحشی المدقق بدلیل تفصیله ان الوجود المطلق بالمعنی المصدری لیس له فرد غیر الحصص المتعینة بالاضافة اذ[2] لوکانت له افراد غیرها و یحمل علیه ذلک المفهوم فلا یخلواما ان یصدق علیها بالاشتقاق فیلزم ان یکون تلک الافراد موجودة اذ لامعنی للموجود الا ما ینزع[3] عنه حصة من الوجود اعنی[4] ذا الوجود و الا یلزم قیام المبدأ بدون حمل المشتق وهو باطل و حینئذ ان کفی فی موجودیتها[5] هذا القدر فلیکف[6] فی جمیع الموجودات من غیر لزوم تحقق فرد آخر من المطلق غیر الحصة والا لابد للموجود[7] الخاص الموجود من وجود خاص آخر یعرضه الوجود المطلق و ینتزع عنه حصة فهو ایضا موجود و هکذا فیلزم التسلسل[8] فی الوجودات اذهو یصدق علیها بالمواطاة فیلزم حمل المعنی المصدری علی معروضه مواطاة وهو[9] باطل لان مفاد حمل المواطاة هی العینیة ومن ههنا یحمل قولهم زید عدل علی المبالغة و المعانی المصدریة وما فی حکمها من الاعراض اللاحقة بالموضوعات مثل السواد و البیاض مغائرة للمعروض غیریة بحتیة و اثنینیة صرفة فلها اختصاص بالمعروض هو مناط حمل الاشتقاق[10] دون المواطاة فهی انواع بالقیاس الیها و یمکن ان یستدل علیه بان معروضها من حیث انه غیرها فرد لنقیضها المحمول علی الاشیاء وهو حملا شایعا فان اللا وجود مثلا نقیض الوجود یحمل[11] علی ما یغایر الوجود بهوهو بالحمل المتعارف و کذا اللا بیاض مثلا یصدق علی ما یغایر البیاض بهوهو[12] فلوصدق الوجود و البیاض مثلا ایضا علی معروضاتها مواطاة بذلک الحمل اجتمع النقیضات

مقصود هروی نفی فرد عرضی وجود مصدری است

پس مقصود فاضل هروی ازین تدقیق نفی فرد عرضی وجود

---

(1) ف ح و اما المتکلمون و ابوالحسن الاشعری الخ (2) ف اذا (3) ف ح با نتزاع (4) "اعنی ذا الوجود" درف نیست (5) ف موجوداتها (6) ف فنکیف (7) ف بالموجود (8) ه البتتة (9) ف وهو بطلان المفاد حملها المواطاة هی العینیة (10) ف اشتقاق (11) ف و یحمل علیه ما یغایر الوجود هوهو (12) ف هوهو

مصدری است[1] که مقتضی صدق بالمواطاة است نه نفی وجود حقیقی که بمعنی منشاء[2] انتزاع است و لهذا تصانیف او مالا مال اند از اثبات وجود بمعنی منشاء انتزاع چنانچه خود گفته و تدقیق المقام ان حقیقة الوجود لیس مایفهم منه من المعنی المصدری مفهومه مغایر لحقیقة و تلک الحقیقة علی مایدکم به النظر الدقیق منشاء لانتزاع[3] هذا المفهوم وهی زایدة[4] فی الممکن و عین فی الواجب فالواجب سبحانه وجود خاص قایم بذاته و ازینجا احتمال تدافع بین کلامین[5] که بعض فضلا نوشته اند مندفع گشت

مذهب ملا جلال دوانی و ملا جلال دوانی نیز فرد عرضی را[6] بمعنی بطریق حمل مواطاة منکر است و بمعنی مبدا ترتب آثار مقر چنانچه میگوید مرادهم من الوجود الموجود علی طریق المسامحة المشهورة کما یدل علیه ظاهر التعریف الذی نقله صاحب التجرید فی اول الکتاب کیف لا یغایر[7] مبداء الاشتقاق للماهیات مما لا ینبغی النزاع[8] فیه بین العقلاء و ایضا کون الوجود بهذا المعنی لا ینافی عروض[9] الوجود لها ولا یستلزم استغناء ها فی کونها موجودة عن امریعرضها و قد صرحوا بان الوجود عین الواجب ولا شک انه لیس عین المبدأ فاذن واجب الوجود موجود لا وجود بالمعنی الذی اعتبروه

سوال و جواب فان قلت لم لا یجوز ان یکون للموجود[10] فردا واحدا غیر عارض لغیره و قایم بنفسه موجود بعروض الوجود له وهو الواجب و سائر افراده قایم لغیره غیر موجود

قلت فحینئذ یکون الواجب موجودا لغیره فان کونه وجودا لایقتضی کونه موجودا فیشارک سایر الماهیات فی ان وجوده بسبب امر عارض له اعنی حصة الوجود المطلق و التحقیق ان صدق الحمل قد یکون بسبب[11] اتصاف الموضوع بمبدا المحمول و قد یکون بخصوصیة ذات الموضوع من غیر ان یکون هناک امر زاید مثال

(I) است درف نیست (2) ف منشاء و انتزاع (3) ف الانتزاع (4) ف زیادة (5) ف کلامیه (6) "را" درف نیست (7) ف لا مغایرة (8) ف لهذا ایضا المعنی (9) ف عرض (10) ح الموجود (11) ف سبب

الاول حمل العرضيات و مثال الثانی حمل الذاتیات و حمل زید علی نفسه و حمل الموجود علی الممکنات من قبیل الاول و حمله علی الواجب من قبیل الثانی من حیث انه لا یقتضی امرا زایدا علی خصوصیة ذاته تعالی فذاته[1] تعالی موجود بذاته من[2] غیر افتقاره الی امر آخر یعرضه بخلاف غیره من الممکنات فان صدق حمل الموجود علیها بواسطة عروض الحصة[3] لها فالموجود المطلق و[4] الوجود المطلق و الوجود الخاص هناک مغایر[5] للماهیات و اما فی الواجب فلا ولان مغایران[6] له ضرورتا دون الآخر لانتفائه هناک فان عین الذات یخوب منابه فی کونه مطابق الحمل فحقق الصدق فیصح ان یقال ان ذاته تعالی فرد من الوجود المطلق ایضا بمعنی ان ماهو اثر افراده العارضة للماهیات یترتب علیه کما انه فرد من الموجود[7] المطلق لا لامر مغایر له بل لذاته و سیجی تحقیقه ان شاء الله تعالی انتهی

افراد عرضیه وجود اصلا تحقق ندارند و ازین تحقیق مستفاد می شود که افراد عرضیه وجود اصلا تحقق ندارند نه در واجب و نه در ممکن اگر در ممکن هست حصه او است که بوجود خاص آن را تعبیر نموده و در واجب آن حصه هم مقصود[8] زیراکه مناط انتزاع حصه اتصاف موضوع لمحمول است و در صورت اقتضاے خصوصیت ذات موضوع انضمام حصه درکار نیست فتامل فیه

و از قول[9] او بمعنی ان ماهو اثر افراده الخ است[10] معلوم می گردد که وجود بمعنی مبدا آثار اختیار کرده و در جاۓ دیگر از حاشیه قدیمه گفته که ما را عند التحقیق در اشیاۓ موجوده سه چیز معلوم می گردد ماهیت و وجود مطلق و حصه او و سواۓ این امور ثلاثه امر[11] رابع که آن را فرد عرضی وجود خوانیم معلوم نمی گردد

---

(1) " فذاته تعالی " درف نیست (2) ف عن غیر اقتصاره (3) ف الحقیقة (4) ف او (5) مغایر الماهیات (6) ف مغایر ضرورة (7) ف الوجود (8) ف مفقود (9) ف و از اقوال بمعنی (10) است درف نیست (11) ف رابعه

اما مخفی نیست که این امور ثلاثه گاهی در موجودیت اشیا نیستند بلکه احتیاج بجاعل ضرور و ضروری است[2] پس امر رابع همان جاعل است که صوفیه را باعث است برقول بجمعیت ذاتی و احاطه و امثال آن و چه خوب اشارت است باین رابعیت[3] در کریمه ما من نجوی ثلاثة الاهو رابعهم[4] پس ازانجا معلوم شد که افراد عرضیه در ممکنات متعدد نیستند و غیر از واجب استناد بآن امرے دیگر غیر امور ثلاثه مرقومه متحقق و مثبت و متیقن نیست

باقی[5] ماند آنکه واجب فرد عرضی وجود مصدری تواند شد یا نه و این امرے مبتنی[6] بر آن است که اگر در فرد عرضی حمل مواطاة واجب دانند واجب فرد عرضی نتواند شد و اگر عام از اشتقاقی و مواطاتی[7] دارند تواند بود و تحقیق میر زاهد که عرض اعم[8] از عرضی است مقتضی آن است که حمل عرضی عام است از اشتقاقی و مواطاتی و اما وجود حقیقی بمعنی منشاء انتزاع و مبدا آثار پس بلاشبه محمول است بر واجب مواطاة لا اشتقاقا

الغرض در وجود سخن بسیار است هر طایفه را دران مذهبے و سخن اصحاب جدل در کتب حکمت و کلام مذکور است مشروحا

مذهب صوفیه در وجود اما مذهب صوفیه دران آنست که ختم و خلاصه محققان شیخ صدرالدین ابوالمعالی محمد بن اسحاق قونوی رومی قدس الله روحه در نفحات و نصوص[9] فرماید[10] که دانستن حقیقت وجود و علم و نفس[11] امرے صعب[12] و چون حقایق دیگر فروع این حقایق است از جهل بحقایق اینها خلل سرایت

---

(1) ف رابعه (2) " است " درف نیست (3) هرابعهیت (4) ف ازینجا (5) ف باقی آنکه (6) ف مبنی (7) ف مواطات (8) عام (9) نفحات الهیه و نصوص از تصنیفات شیخ صدرالدین قونوی اند (نفحات الانس ۵۰۵) (10) ف می فرماید (11) ف علم نفس (12) ف صعب است

می کند بمعرفت حقایق دیگر و بواسطه این معنی معرفت اکثر خلایق[1] ضعیف است الاعارفان حق که اصول حقایق کلیه بر ایشان مکشوف شده و آن معرفت در جمیع فروع سرایت کرده و آنکه می گویند علم باینها بدیهی است و از غایت ظهور قابل فکر نیست آن شعور فی الجمله است نه معرفت حقیقت

مولانا جامی در شرح رباعیات مترجما عن ما فی الشرح الجدید للتجرید می گوید رباعی

واجب که وجود بخش نو و کهن است
تصویر وجود بخشیش قول کن است
گویم سخن نغز که مغز سخن است
هستی است که هم هستی وهم هست کن است

و ایضا منها

هرپے سروپا را نرسد دست بتو
خوش آنکه ز خود برست و پیوست بتو
هستی تو بهستی که جز ذات تو نیست
ما نیست بذات خود ولے هست بتو

موجودات بتقسیم عقل سه مرتبه اند دریں دو

رباعی اشارت است باتحاد وجود واجب تعالی و تقدس با حقیقتش[2] چنانکه مذهب حکماء و صوفیه موحده است و بیانش آن است که موجودات را بتقسیم عقلی سه مرتبه می تواند بود

اول موجودیکه وجود وی مغایر ذات وی باشد و مستفاد از غیر چوں ممکنات موجوده

دویم موجودیکه حقیقت وی مغایر وجود وی باشد و مقتضی آن بر وجهی که انفکاک وجود از وی محال باشد در خارج اگرچه بنابر[3] تغایر میان ذات و وجود تصور انفکاک ممکن است چوں واجب الوجود بر مذهب متکلمین

(1) ف حقایق (2) بحقیقتش (3) ” بنا بر تغیر “ درف نیست

سیوم موجودیکه وجود او عین ذات او باشد یعنی بذات خود موجود بود نه با[1] امرے مغایر ذات و لاشک چنین موجود واجب باشد زیراکه انفکاک شی از نفس خودش تصور نمی تواند کرد فکیف که بحسب خارج واقع تواند بود و پوشیده نماند که اکمل مراتب وجود مرتبه سیوم است و فطرت سلیمه جازم است بآنکه واجب تعالی و تقدس می باید که بر اکمل مراتب وجود باشد پس ذات وی عین وجود وی باشد

تنبیه و ازین جا معلوم شد که چون لفظ وجود و هستی بر واجب تعالی و تقدس اطلاق کنند مراد بآں ذاتے است که موجود است (بنفس[2] خود و موجد است) مر غیر خود را نه کون[3] و حصول و تحقیق که معانی مصدریه و مفهومات اعتباریه اند که آں را تحقیق و وجودے نیست مگر در ذهن تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا

اشیاے نورانی راسه مرتبه است و ایضا منها

هستی که بذات خود هویدا است چو نور
در ذات مکونات ازویافت ظهور

هرچیز که از فروغ او افتد دور
در ظلمت نیستی بماند مستور

و ایضا منها

خورشید فلک بنور خویش است منیر
جرم قمر از پرتو او نور پذیر

روشن بخود[4] است نور که عقل خبیر
افزوں نهدش ز مهر و مه خورده مگیر

---

(1) ف بامر (2) فقره قوسین درف و ح زائد است (3) ف نه کون و حصول و تحقق (4) درف ایں مصرعه چنین است ع - روشن بنور است گر عقل منیر

دریں دو رباعی اشارت است به تمثیلے که از برای بیان مراتب موجودات در موجودیت کرده اند و گفته اند که اشیاے نورانی را در نورانیت سه مرتبه است

مرتبه اول اول آنکه نوروی مستفاد باشد از غیر چنانکه جرم قمر در مقابله آفتاب روشن گردد و از شعاع او دریں مرتبه سه چیز باید یکی جرم قمر دوم شعاع که بروی افتاده است سیوم آفتاب که مفید شعاع است

مرتبه دوم مرتبه دویم آنکه نوروی مقتضاے ذات وی باشد چوں آفتاب بفرض آنکه ذات وی مستلزم و مقتضی نوروی بود و دریں مرتبه دو چیز باید یکی جرم آفتاب دویم نوروی

مرتبه سوم مرتبه سیوم آن است که بذات خود ظاهر و روشن باشد نه بنوروی که زاید باشد بر ذات وی چوں نور خورشید چه بر هیچ عاقل پوشیده نیست که نور آفتاب تاریک نیست بلکه بذات خود ظاهر و روشن است نه بنوری دیگر که بذات وی قایم باشد و دریں مرتبه یک چیز است که بخود[1] بر دیدهٔ مردم ظاهر است و دیگر چیزها بواسطه وی ظاهر می شوند بآں مقدار[2] که قابلیت ظهور دارند و هیچ مرتبه در نورانیت بالاتر از مرتبه سیوم نیست

اکملیت مرتبه سوم و چوں ایں مقدمات در محسوسات متصور گشت مراتب سه گانه موجودات که پیش ازیں مذکور شد روشن گشت و اکملیت مرتبه سیوم ظاهر[3] شد شیخ کبیر در نصوص می فرماید که وجود در واجب عین حقیقت او است و در ممکن غیر حقیقت او زیراکه حقیقت ممکن عبارت است از تعین او در علم واجب از لا وابدا ازانجا[4] گمان نکنند که شیخ کبیر بموافق مذهب حکما قایل اند بلکه بینهمابون بعید واقع است زیراکه حکماء قایل اند بعینیت وجود در واجب و زیادت وجود در ممکن بایں معنی که وجود ممکن وصف زاید

---

(1) " بخود " درف نیست (2) " مرتبه " درف نیست (3) ف ظاهر گشت (4) ف ایں جا

بر حقیقت او است و از جملهٔ اوصاف و عوارض او و شیخ غیر حقیقت ممکن بایں معنی می فرماید که حقیقت ممکن تعین علمی است و از شان اوست ماشمت رایحة الوجود - پس وجود وصف زاید بر حقیقت ممکن نخواهد بود بلکه وجود بجاے خود موجود اما متلبس باحکام و آثار حقیقت ممکن و حقیقت ممکن همچنان بر عدمیت خود است اما ظاهر در آئینه وجود نه آنکه وجود وصف او گشته و زاید بر ذات اوست فتامل

و شیخ محی الدین محمد بن علی الطائی الاندلسی المشتهر بابن العربی قدس الله روحه در کتاب انشاء الدوایر و الجداول می فرماید که بدانکه وجود و عدم چیزے زاید بر موجود و عدم[1] نیستند بلکه نفس موجود و معدوم اند لیکن وهم تخیل می کند که وجود و عدم صفتے است راجع بموجود و معدوم

اشیاء را در وجود سه مراتب است پس بدانکه اشیاء را در وجود سه مراتب است که علم بغیر آن تعلق نگیرد وما عداء آن عدم محض است

مرتبه اول اول موجود بذات خود که وجود اورا غیر نیست و او موجود مطلق است که مقید نباشد یعنی حقیقت لا بشرط شی معها و تنزیه صرف راجع بایں[2] مرتبه است و اسم و رسم و وصف و نعت و ادراک را بایں مرتبه راه نیست و غیب محض و مجهول مطلق و احدیت ذات می خوانند چنانکه مولانا کمال عبدالرزاق کاشی در اصطلاحات می گوید غیب الهویة و الغیب المطلق هو ذات الحق باعتبار اللا تعین[3] و در بسیار[4] مواضع از کتب شیخین وغیر ایشاں تصریح است بآنکه مرتبه ذات که آں را وجود بحت و محض و مطلق می خوانند عین ایں مرتبه است و تصریح باین معنی است آنکه شیخ رکن الدین علاء الدوله سمنانی قدس الله روحه در رساله قدسیه می فرماید و الحمدلله علی الایمان بوجوب وجوده و نزاهته عن ان یکون مقیدا[5] و محدودا و مطلقا لا یکون له بلا مقید[6] انه وجود - و چوں مقید و محدود

---

(1) ف ح معدوم (2) ف بآں (3) ف لا تعین (4) ف و در بسیار مواضع بسیار کتب شیخین (5) ف مقیدا محدودا (6) ف مقیدات وجود

نباشد و مطلقی نباشد[1] که وجود او موقوف مقید[2] آن است پس مطلقی باشد لا بشرط شئی و قیود و تعینات بشرط[3] ظهور آن حقیقت مطلقه است نه شرط وجود او و قیود[4] مرتبه شرطیه است در ظهور نه مرتبه علمیه تا نقضے لازم آید چنانچه در نفحات مذکور است و عقل غیر مکمل بنور هدایت و ولایت[5] دریں سخن حیران است

حیرت اندر حیرت است اے یار من
ایں نه کار تست نی هم کار من

آفت ادراک ایں قیل است و قال
خوں بخوں شستن محال است و محال

و شیخ صدرالدین در نصوص می فرماید

" ذاته اے الاطلاق الصرف امر سلبی یستلزم سلب المضاف و الاحکام و التعینات عن کنه ذاته سبحانه و عدم التقیید و الحصر فی وصف او رسم او تعین وغیر ذلک

مرتبه دوم مرتبه دویم موجود بالله تعالی و آں موجود مقید است که عبارت است از عرش و کرسی و سموات و آنچه در آن است از عالم و خلق و هوا و زمیں و آنچه در آن است از دواب و نباتات[7] وغیر آنکه موجود نبودند[8] پس موجود شدند

مرتبه سوم و مرتبه سیوم چیزیکه متصف نمی شود نه بوجود و عدم نه بحدوث و قدم و متصف نمی شود بکل و بعض و قابل زیادتی و کمی نیست و ایں مقارن حق ازلی است و اصل عالم است و اصل جوهر فرد است و فلک الحیوة و حق مخلوق به است و عالم ازیں حقیقت ظاهر شده است و ایں حقیقة الحقایق عالم است و کلی معقول است در ذهن که ظاهر می شود در قدیم قدیم و در حادث حادث . اگر گوئی که

(1) ح باشد (2) ف مقیدات است (3) ف شرط (4) ف و قیود را مرتبه (5) ف و دلالت (6) ف الاوصاف (7) ف نمات (8) ف نبودند

این[1] جزء عالم است راست باشد و اگر گوئی که حق قدیم است راست باشد و این کلی اعم است که جامع حدوث و قدم است و متعدد می شود بتعدد موجودات و منقسم می شود بانقسام معلومات و هیچ کس را وقوف نیست بر معرفت این شی از روی[2] عبارت لیکن اشارت[3] بدان ممکن است از روی تشبیه و تمثیل و باین[4] ممتاز است از حق که در تحت تشبیه و تمثیل در نمی آید مگر از وجه فعل و اثر و بمعرفت حقیقت او راه نیست اصلا و نسبت این شی یعنی وجود عام بعالم چون نسبت چوب است بکرسی و منبر و در اگر خواهی نام کنی این را حقیقة الحقایق یا هیولی یا ماده اولی یا جنس الاجناس و در بعضے مواضع شیخ این را نفس الرحمن و هباء[5] عنقا می خوانند و نام کن حقایق را که این شی متضمن آن است حقایق یا اجناس عالیه پس این شی ثالث مقارن واجب الوجود است در ازل بدون وجود عینی شیخ کبیر در تفسیر فاتحه[6] می فرماید

" هرچیز یکه تعلق گیرند باوی مدارک عقلیه و وهمیه و ذهنیه و خیالیه و حسیه جمعا و فردا[7] پس نیست آن امر زاید بر حقایق مجرده بسیطه که متالف گشته اند بوجود واحد غیر منقسم پس ظاهر شدند آن حقایق مر نفس خود را لیکن بعض حقایق در ظهور و حکم و حیطه و تعلق تابع بعض دیگر بودند و نامیده[8] می شوند متبوعات از جهت تقدم حقایق و علل و واسطه بین الحق و نامیده می شوند آنچه توابع و حقایق متقدمه اند در وجود و دیگر امور مذکوره توابع و خواص و لوازم و عوارض و صفات و احوال و نسب و معلولات و مشروطات و مانند آن و هرگاه اعتبار کرده شود این حقایق[9] را مجرد از وجود و ارتباط

---

(1) ف آن چیز (2) ف روی ظاهر عبارت (3) ف اشاره (4) ف بآن

(5) بفتح غبار و گرد و هوا که از روزن در آفتاب پیدا آید مجازا بمعنی حقیر و ذلیل و خوار و ناچیز (6) تفسیر فاتحه از تصنیفات شیخ صدرالدین قونوی است (7) ف فرادی (8) ف و وسایط

(9) ف حقایق مجرد

بعض با بعض و نباشد هیچ شی ازینها مضاف و منسوب بشی دیگر اصلا لا جرم دراں هنگام خالی خواهند ماند اینها از هر اسم و صفت و نعت و وصف بترکیب و بساطت خلوا بالفعل لا خلوا بالقوه پس اسم و نعت و وصف بترکیب و بساطت و ظهور و خفا و ادراک و مدرکیة و کلیة و جزئیه و تبعیة و متبوعیة و غیرها ثبوت ایں همه بحقایق مجرده صحیح نیست و ظاهر نمی شوند مگر بانسداب حکم وجردی بر اینها اولا لکن از حیثیت تعین وجود بظهوره فی مرتبة او مراتب و بارتباط احکام بعض با بعض و ظهور[1] اثر آں بوجود ثانیا " انتهی کلامه مترجما

وهم وی رضی الله عنه در نفحات گفته " بدانکه حق سبحانه چوں ممکن نبود که نسبت کرده شود بوی[2] از حیثیت اطلاق او هیچ صفتے و رسمی یا حکم کرده شود بروی بحکمی سلبیا[3] کان او ایجابیا دانسته شد که صفات و اسماء و احکام اطلاق کرده نمی شود برحق سبحانه و نه نسبت کرده می شود بوی تعالی مگر از حیثیت تعینات و چوں ظاهر گشته که هر کثرت وجودیه یا متعقله واجب است که مسبوق باشد بوحدتے پس لازم آمد که تعینات که بسبب اینها اتصاف[4] اسماء و صفات و احکام بحق است مسبوق باشند بتعیینے که مبداء تعینات و محتد همه باشد بایں معنی که نیست وراء آں مگر اطلاق صرف و آں اطلاق صرف امرے است سلبی که مستلزم است سلب اوصاف و احکام و تعینات و اعتبارات[5] از کنه ذات او سبحانه و عدم تقید و حصر در و صفے و نعتے و رسمے و تعینے یا غیر آں" انتهی کلامه مترجما و در نفحات می فرماید

" و رایت الوجود عریا[7] عن الاثر و الحکم الا بشرط الاقتران مع النسبة "

---

(1) ف و ظهور آں (2) ف بوی حیثیت (3) ف سلبیاکان او ایجابا
(4) ه انضیاف (5) ف اعتبارات را از (6) ف تقیید (7) ف عاریا

و ایں وجود مقترن نسبۃ[1] وجود عام است کہ تعین اول و صادر اول است و صدور او زمانے نیست الخ پس ازیں ترجمہ کلام شیخین محقق گشت کہ ہرگاہ وجود مطلق یا موجود مطلق بر حق اطلاق کنند مراد حقیقت است لا بشرط شئی والا فسادات شنیعہ لازم می آید چنانچہ پوشیدہ نیست و منشا ضلالت و الحاد و اباحت ایں مغالطہ است پس تنزیہ صرف در مرتبہ ذات برقرار باشد و ہیچ محل طعن نباشد بر شیخ محی الدین نزد کسیکہ فہم سخن و اصطلاحات او کندع

مدعی گر نکند فہم سخن گو سرو خشت

فصوص

من یدر ما قلت لم یخذل بصیرتہ
و لیس یدریہ الا من لہ البصر

ایضا منہا

فماثمہ الاحیرة لتفرق النظر
ومن عرف ما قلناہ لم یحیر

پس ایں شی ثالث کہ شیخ بیان کرد از امور عامہ است کہ معرفت آں یک قسم است از علوم حکمت نظریہ

سہ اطلاق متعارف مخفی نماند کہ ایں جا سہ اطلاق متعارف اند و خلط در معانی آں مورث خبط و موجب ضلالت و باعث تشنیع بر اکابر گشتہ

یکی آنکہ صرف لفظ وجود می گویند و گاہے معنی ں مبداء آثار می گیرند و گاہے بمعنی مصدری کہ کون و ثبوت و حصول است استعمال می کنند

دوم آنکہ لفظ وجود مطلق می آرند و گاہے آں را بمعنی لا بشرط شی گیرند و گاہے بمعنی وجود عام کہ شیخ بیان کردہ

سیوم آنکہ وجود عام می گویند و گاہے مراد آں شی ثالث می گیرند و گاہے وجود عام بمعنی مصدری استعمال می کنند و شک

---

(1) ف بنسبۃ

نیست که وجود عام که از امور عامه است بمعنی مصدری نیست زیراکه اگر معنی مصدری مراد باشد اختلاف حکماء متکلمین که علماء و عقلا اند در عینیت و غیریت او یا ماهیت نمی افتاد که معنی مصدری که از معقولات ثانیه و امور انتزاعیه اعتباریه است نزدیک کسیکه ادنی مساسی باعقل[1] دارد عین هیچ شی نخواهد بود پس این شی ثالث که وجود عام نام دارد و از امور عامه است و مختلف اند مردم در عینیت و غیریت آن غیر معنی مصدری است بلکه بدستور علم و حیات و دیگر صفات حقیقیه است زیراکه علم مثلا دانستن بمعنی مصدری نیست بلکه امرے است معقول غیر از معنی مصدری که بعضے ان را از مقوله کیف دارند و بعضے اضافه و بعضے صفت ذات اضافت مولوی جامی در شرح لمعات می فرماید

" هر چیز که در خارج هست و از لوازم هستی وی آن است که آثار مختصه وی بروی مترتب[2] گردد یا ازان قبیل است که در ترتب[3] این آثار محتاج است بضمیمه که مادام که بوی منظم نگردد آن آثار بروی مترتب نگردد یا محتاج نیست بآن ضمیمه بلکه آن آثار[4] بے اشتراک و اشتراط امرے مغایر وی بوی بروی مترتب می گردد ازانچه محتاج است بضمیمه بممکن تعبیر می کنند و ازانچه محتاج نیست بواجب و ازان ضمیمه بوجود " و صوفیه قائلین بوحدت وجود که ارباب کشف و شهوداند بآن رفته اند که ذات واجب تعالی عین آن ضمیمه است که وجود است و وی بذاته بهمه اشیا محیط و در همه اشیا ساری است و وجود همه اشیا باحاطه و سریان ویست در ایشان پوشیده نماند که ممکن را عند اقترانه بهذه الضمیمة وجود بمعنی کون و حصول که واجب را بے اقتران ثابت است طاری می شود پس وجود بمعنی کون و حصول عرض عام باشد نسبت بجمیع

---

(1) ف. از عقل (2) ف. مرتب (3) ف. ترتیب (4) ف. آن بے آثار اشتراط

موجودات و از قبیل مفهومات اعتباریه که آں را جز در عقل وجودی نیست پس حمل ایں مفهوم بر واجب باشتقاق تواند بود نه بمواطاة بآں طریقه که لفظ موجود از وجود بمعنی عام عرضی اشتقاق کنند و بر واجب حمل کنند و اما حقیقت وجود که عین واجب است در حمل بر واجب احتیاج با شتقاق ندارد بلکه بمواطاة بروی محمول است و اگر صیغهٔ موجود را از وجود بایں معنی اشتقاق کنند معنی موجود ذوالوجود خواهد بود اعم من ان یکون الوجود نفسه او غیره

سوال و جواب سوال اگر کسے گوید چوں واجب نیز بوجود بمعنی کون و حصول موصوف باشد پس وی نیز در ترتب آثار مختصه محتاج بضمیمهٔ وجود باشد

جواب گوئیم ترتب آثار بر واجب نه بواسطه[1] عروض وجود عام است مر اورا بلکه ترتب آثار بروی لذاته است و یکے ازاں آثار وجود بمعنی عام است که ثبوت وی نیز فرع وجود مثبت له است و همچنیں است حال در ذوات ممکنه نیز که وجود بمعنی عام[2] از احوال خارجیه ایشان است[3] بالوجود الحق زیراکه ایشان موجود اند بمعنی ذوالوجود و ثبوت وجود عام مر ایشاں را در خارج بواسطه موجودیت ایشان است بایں معنی و آنکه گفته اند ثبوت وجود خارجی مرماهیت را در عقل است پس موقوف بر وجود عقلی باشد نه خارجی دفع محذور نمی کند زیراکه چوں نقل کلام موجود[4] عقلی می کنیم محذور لازم می آید

سوال و جواب دیگر سوال اگر کسے گوید که چوں لفظ وجود را دو معنی پیدا شد آنکه می گویند وجود عین واجب است ازیں معنی دیگر می خواهد و آنکه می گویند از معقولات ثانیه است و عین نیست معنی دیگر پس نزاع لفظی باشد نه حقیقی

---

(1) ف نه بر واسطه (2) ف عالم (3) ف ایشان است و ثبوت آں امر ایشاں را بواسطه موجودیت ایشاں است بالوجود الخ (4) ف بوجوم

جواب گوئیم که نزاع فی الحقیقت در آن است که امری که با نضمام و اقتران وی بماهیت احکام و آثار بروی مترتب می گردد و ازان تعبیر بوجود می کنند ذات واجب است بعینها یا امری عرضی اعتباری پس نزاع حقیقی باشد نه لفظی انتهی[1]

باید دانست بعد استقراء کلام و تفحص اقوال کرام دریں مقام دو اطلاق معلوم شد

وجود بحت وجود بشرط لاشی معه یکی آنکه وجود بحت وجود بشرط لاشی معه است و حدیث کان الله ولم یکن معه شی موید ایں اطلاق است و وجود منبسط وجود لا بشرط چنانکه از بیان سابق ایں معنی پیرایه ایضاح یافته و قیصری در مقدمه تصریح نموده بایں معنی قال[2] شیخ الرئیس فی الشفاء

کل ماله ماهیة غیر الانیة فهو معلول و سایر الاشیاء غیر الواجب فلها ماهیات تلک هی التی بانفسها ممکنة الوجود و انما یعرض لها[3] وجود من خارج فالاول لا ماهیة له و ذوات الماهیات یفیض منه علیها الوجود فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم و سایر الاوصاف عنه ثم سایر الاشیاء[4] التی لها ماهیات فانها ممکنة توجد به و لیس معنی قول انه مجرد الوجود بشرط[5] سلب سایر الزواید عنه ان الوجود المطلق المشترک فیه ان کان موجودا هذه صفة و[6] ان ذلک لیس هوالوجود بشرط السلب بل الوجود لابشرط[7] الایجاب اعنی فی الاول انه الوجود مع شرط لا زیادة ترکیب و هذا الآخر هوالوجود لا بشرط الزیادة و لهذا ما کان الکلی یحمل علی کل شی و هذا لا یحمل علی ما هناک زیادة و کل شی غیره فهو زیادة "

(1) "انتهی" درف نیست (2) ف الشیخ الرئیس (3) ف بها
(4) ف الاشیاء التی لها فهو مجرد الوجود ماهیات (5) ف بشرط سایر
الزوید (6) ف فان ذلک لیس الوجود (7) ف لا یشترط

وجود بحت وجود لا بشرط شی دوم آنکه وجود بحت وجود لا بشرط شی است یعنی محض ذات وجود مطلق باطلاق حقیقی که او را هیچ تقیدی[1] مقابل نباشد حتی تقید[2] باطلاق نیز پس وجود منبسط عبارت باشد از وجود بشرط شی یعنی بشرط تعین انبساط و اقتران نسبت عموم و شمول

و محقق کردی در مولفات خود بنا، تحقیق بر همین معنی یعنی لا بشرط شی گذاشته و وجود منبسط را بظاهر وحدت و اسم نور یاد کرده و در اتحاف الذکی بعد تطبیق قول الاشعری که وجود کل شی عینه است با قول صوفیه می گوید

'' این تطبیق حاصل نیست مگر در قول اشعری و کسانیکه اتباع او هستند از متکلمین و قایل برویت و تجلی فی المتشابهات و اما معتزله که نفی رویت می کنند مطلقا پس قول ایشان را برای تحقیق تطبیق میسر نیست و نه بر قول ابو الحسن بصری از معتزله اگرچه قایل است به آنکه وجود کل شی عینه زیراکه چون نفی رویت نمود[3] پس نزدوی وجود حق وجود مطلق لا بشرط شی نخواهد بود بلکه وجود[4] او بشرط لاشی خواهد بود''

انتهی مترجما

مرتبه لابشرط شی وجود بحت است و نزد فقیر آن است که مرتبه لا بشرط شی وجود بحت است اما بنوعی که حیثیة من حیث هی متعلق بماهیت باشد و شرح و عنوان آن مرتبه بود و چون در این مرتبه غیر از سوالب و سوالب السوالب[5] صادق نخواهد شد ایهام ارتفاع نقیضین است و لهذا بعضے بشرط لاشی عبارت .... باشد .... مطلق بهمین اراده اطلاق می کنند و همین لا بشرط شی وجود منبسط است بنوعی که حیثیة بیان اطلاق و عموم او باشد نه آنکه عموم قید او بود

---

(1) ه هیچ تقییدی (2) ه حتی تقیید باطلاق (3) ف نموده
(4) ف وجود بشرط (5) ف السوالب نخواهد بود ابهام ارتفاع نقیضین است و لهذا بعضے بشرط لاشی همین اراده اطلاق می کنند و همین لا بشرط وجود نبسط است الخ

و این مرتبه را واحدیت و الوهیت خوانند و اما بشرط لاشی همین وجود است بشرط تجرید و انتفاء اعتبارات[1] که قوم آن را احدیت مجرده می نامند فتامل

اصل هشتم در نسبت وجود عام باوجود بحت

معرفت نسبت و ربط درمیان قدیم و حادث

صاحب[2] رساله قول الفصل فی ارجاع الفروع الی الاصل می گوید و از جمله اصول که مناط مطالب عالیه است معرفت نسبت و ربط درمیان قدیم و حادث است تا آنکه در تعریف علم تصوف گفته اند که هو العلم بالحق من حیث ارتباطه بالخلق پس باید دانست که این جا چند نسبت است

یکی نسبتهائیکه در مراتب امکانیه با همدیگر ملحوظ می شود مثل نسبت جسم بجسم که مقارنت و حصول وغیر آن است و مثل نسبت جوهر و عرض که طریان[3] و سریان وغیر آن است

دویم نسبتی که در مراتب فوق بقعه امکان است

سیوم نسبتی که مراتب فوقانیه را با مراتب امکانیه واقع است زیراکه چون اول الاوایل حضرة الوجود الحق[4] و ذات بحت است و صادر اول از وی سبحانه بطریق ابداع وجود منبسط است که آن را نفس کلیه و نفس رحمانی و هیولی الکل نیز گویند و صادر[5] ثانیه وجودات خاصه است کما ستعرف پس نسبتی که وجود منبسط را باوجودات خاصه است غیر آن نسبتها است که وجود[6] است خاصه را با همدیگر است زیراکه وجردات خاصه بسبب تلبس[7] بماهیات بوجودات[8] جزئیه شده اند و وجود منبسط موجود جزئی نیست و همچنین نسبتی که اول الاوایل با وجود منبسط دارد بمراتب الطف[9] واقع است از نسبت وجود منبسط

---

(1) ف عبارات (2) ف صاحب قول الفصل (3) ف طریان وغیر آن است (4) ف حق (5) ف صوادر (6) ف وجودات خاصه (7) ف بلبس (8) ف مرجود است (9) ف الطف است

با وجودات خاصه زیراکه در وجود منبسط تعین انبساط معتبر است هرچند که این تعین اوسع است و باهر وجود خاص جمع می شود اما در اول الاوایل پس هیچ تعین[1] ملحوظ نیست

پس باید دانست که آنچه صوفیه ذکر می کنند از تجلی و تنزل و تمثل و ظهور عبارت است از آنکه شی با آنکه ذات و صفات حقیقة وی محفوظ باشد در مراتب دیگر هویدا شود کظهور الحقیقة الملکیة فی الصورة البشریة قال الله تعالی فتمثل لها بشرا سویا

مولوی در تمهید اشعة اللمعات فرموده مظهر شی[2] عبارت از صورت او است و صورت شی عبارت از امرے است که آں شی بوی معقول یا محسوس شود و ظهور شی تمیز و تعین وی است چنانچه ظهور نوع در مرتبه اشخاص تعین و تمیز وی است بمشخصات انتهی

پس باید دانست که از معضلات مسایل قوم آن است که گویند همه او است باز درمیان لوازم عبودیت و ربوبیت بون باین بینند و متحیر مانند وحل ایں مشکل موقوف بر دو بیان است بیان نسبتی که درمیان ایں وجودات خاصه و وجود منبسط واقع است و بیان نسبتی که وجود منبسط با ذات بحت دارد

بیان اول باید دانست که حکم نسبت ظهور غیر حکم سایر نسبتها است ظاهر[3] عین مظهر بجمیع اعتبار نیست و غیر او نیز بجمیع اعتبارات نیست مثل نوع انسان به نسبت افراد اگر نوع عین ایں فرد بودی من جمیع الوجوه بایستے که ایں فرد بر فرد دیگر محمول شدی چنانکه نوع محمول می شود و اگر غیر ایں فرد بودی من جمیع الوجوه بایستی که هذا انسان صحیح نشدے چنانکه هذا حجر صحیح نیست همچنیں نوع انسان

---

(1) ف ح تعینی (2) ف شی صورت (3) ف ظاهر عین مظهر در جمیع اعتبارات نیست و غیر او نیز بجمیع اعتبارات مثل نوع الخ

و نوع فرس به نسبت حیوان و حیوان و شجر به نسبت نامی و نامی و جماد به نسبت جسم و جسم و مجرد به نسبت جوهر و جوهر و عرض به نسبت وجود منبسط گذشتیم از تحقیق حقیقت این نسبت این قدر خود بدیهی است که دریں مواضع مصداق حمل و مصداق تغایر هردو یافته می شود و ازیں جهت احکام هر دو قبیل را گنجایش هست پس نسبتے که وجودات خاصه رابا وجود منبسط واقع است چوں تفتیش نمائیم و تحلیل بالغ بکار بریم نسبت ظهور است و تردد عقل در احکام متباینه مبنی بر قصور عقل و شوب[1] وی بوهم و مصادم مقدمات بدیهیه که اولا آں را خاطر نشان ساخته ایم نیست اگر گویند ایں همه اگر متعین اند در یک چیز پس تباین احکام از کجا آمد و اگر همه اصول مستقله اند پس تلاشے در یک اصل از کجا صحیح شد انکار مقدمه بدیهیه بود زیراکه در افراد به نسبت نوع و در انواع به نسبت جنس همیں نسبت را تسلیم کرده بودیم و اگر گویند مبداء کثرات در اصل واحد هست یا نه در صورت اولی آں اصل واحد نباشد و در صورت ثانیه جائے نیست که ازانجا آمده باشد - نیز انکار مقدمه بدیهیه بود آخر ایں اصل واحد آں واحد نیست که واحد[2] حقیقیه داشته باشد صدور از حضرت وحدت و در مرتبه ثانیه[3] بودن ازاں مبداءیت چندیں[4] کثرات را کفایت می کند - عقول قاصره گاهے آں را از قبیل عین شی گیرند من جمیع الوجوه و چوں بعض لوازم عینیت یافته نشود نقض آں عقیده کنند و گاهے آں را از غیر بتراشند[5] من جمیع الوجوه و چوں بعض[6] لوازم[7] از غیریت بدست نیابد متحیر مانند عقول سلیمه دانند که نسبتے است غیر نسبت عینیت و غیریت هرچه از خصوصیات اشیا ناشی شده است ساحت وجود منبسط از عار آں پاک است چنانچه سواد بشره و

---

(1) ه و ثواب وی بوهم است (2) ف ح وحدت (3) ف ثانیه ازان
(4) ف چنیں (5) ف تراشند (6) ف لوازم غیریت بست نمی آید
(7) ح لوازم غیریت

قصر قامت و لکنت زبان نوع انسان را ملوث نمی سازد هرچند این اسود و اقصر و الکن انسان است و هرچه از مرتبه اطلاق من حیث المطلقیت سر بر آورده بخصوصیات نسبت نتوان کرد چنانکه نوع بودن و کلی بودن و مطلق بودن بایں فرد نسبت نتوان کرد هر چند مطلق در مقید است و اگر وجود منبسط را لا بشرط شی گیرند بوجهے که آنجا[1] غیر حقیقت وجود اعتبار دیگر ملحوظ نباشد لا نفیاً ولا اثباتاً احکام اطلاقیه و تقییدیه را جمیعا[2] گنجایش کند بخیر آنکه ایں هر دو مرتبه بحقیقت صرفه[3] او دست دراز کنند

بیان ثانی بیان ثانی درمیان ذات بحت و وجود منبسط نسبتے است که نظیر[4] آں یافته نمی شود تا بمثال بیان توان کرد ماده نیست تا تحقیق[5] مبدع در ماده بود ازیں جهت انفرادی و استقلالی پیدا کند مدت نیست که سابق ولاحق بتقدم[6] و تاخر زمانی ازهم ممتاز شود بجز مبدع هیچ قیوم ندارد و بجز در وی و بوی و ازوی تحقیق نمی یابد مبدا اورا از جمیع جهات احاطه کرده[7] است و از هر جانب در بر گرفته عقل دریں جا متحیر شد و دست و پاگم کرد و مفهومات انتزاعیه را که از میان صانع و مصنوع شهادت منحوت ساخته بود پیش پیش گرفته و هیاکل اختراعیه را که بآں مالوف بود پیش نظر متمثل ساخت و هر تیرے که در ترکش داشت انداخت حاش‌لله ساعتے که درمیان مبدع و مبدع متخیل می شود گنجایش یک موی نمی کند چندیں مقدمات لا طایل را کنج کوع

درون دیده اگر نیم موست بسیار است

القابے که در شاهد برائے تاثیر و اصدار مقرر کرده بود همه صرف کرد گاهے مخلوق و مجعول گفت و گاهے صفت و

---

(1) ف آنرا (2) ف جمعا (3) ف صرفه از دو سبب دراز کند (4) ف نظیر یافته (5) ف تحقق (6) ف بتقدیم و تاخیر (7) ف کرده شد

اسم یاد کرد و گاهے مظہر و منزل بر زبان آورد ہریکے را آنجا بندوے از محاکات ثبوت یافت و حقیقت تفصیلیہ ہیچ یکے را علی وجہها گنجایش ندید باز گشت و برخود پیچید و گفت

باز گشتم زانچہ گفتم زانکہ نیست
در سخن معنی و در معنی سخن

پس محقق در مسئلہ ابداع آن است کہ نسبتے است معلوم الاینیۃ[1] مجہول الکیفیۃ نہ تنزل است بجمیع وجوہ و نہ ظہور پس اشکالاتے کہ از ثبوت ہر حقیقت مفصلہ ازیں حقایق ناشی می شود آنجا مسموع نیست و آں را دراں مرتبہ ورود نہ قومی از اہل وجدان را چوں نظر بخود اندر کردند وجود منبسط مشہود گشت - دروی آں قدر لطافت و بساطت یافتند کہ در اندیشہ عقل نگنجد ہماں را مبداء المبادی زعم کردند و ہرچہ از بساطت و لطافت کہ بایشاں رسیدہ بود بروی منطبق ساختند و ندانستند کہ ع

ہنوز ایوان استغنا بلند است

و جمعی را گذر بما وراء وجود منبسط افتاد ایشاں ذات بحت را مبداء المبادی دانستند و وجود منبسط را صادر اول گفتند - لیکن در احکام تفصیلیہ ہر دو را مخلوط ساختند و بیک اسم مسمی نمودند و احکام و آثار ہر یکی را در بعض مواضع بدیگرے بمسامحت منوط ساختند و خلط بعض حقایق با بعضے و الطف را بطن آں دیگر نہادن و بیک نام مسمی کردن رسم قدیم صوفیہ است لیس ہذا اول قارورۃ کسرت و بسبب ایں تسامح بعض تا بعان ایشاں را اشتباہے واقع شدہ و نپنداشتند[2] کہ یک وجود است باعتبار تعلق بحقایق آں را وجود منبسط گویند و باعتبار صرافت ذات بحت و منشا ایں اشتباہ عدم تفرقہ است درمیان نسبتے کہ حقایق اشیاء را باوجود منبسط واقع است و نسبتے کہ وجود منبسط را با ذات بحت متحقق است و گروہی دیگر کہ وجدان ایشاں بتجلی اعظم پیوستہ بود و ستعرفہ یا

(1) ف ح الانیۃ (2) ف و پنداشتند

به برهان عقلی صفات تنزیه در واجب اثبات کرده بودند یا بتقلید شرایع صفات تشبیه اعتقاد نموده بودند[1] و این خواص را در وجود منبسط نیافتند و نه در چیزے که اهل معرفت از ذات بحت بمیان آورده بودند مصداق آن ندیدند بانکار این هر دو نسبت برخاستند و آنچه محقق است آن است که ذات بحت با عتبار انتساب تجلی اعظم باو و ارتباط خاص او بعکوس و انوارے که از تجلی اعظم منشعب شده احکام بسیار دارد و در شرایع بیان همان احکام است انتهی کلامه

شیخ ولی الله محدث در مکتوب مدنی[2] می گوید

"باقی ماند این جا مسئله مشکله که صعب افتاده است بر فرقه که قایل بوحدت وجود اند و آن مسئله آن است که این وجود منبسط عین ذات واجبیه است یا صادر است از وی بطریق ابداع ولا بد است درین محل از تحریر محل نزاع زیراکه کلام قوم از طرفین خالی از تسامح و تجویز نیست پس خلط قولین خواهد شد فاقول شبه نیست در این که حال انسان بنسبت اعتبارات او که بشرط لا ولا بشرط و بشرط شی است غیر حال او بنسبت افراد او است زیراکه ما شک نمی کنیم[3] در این که حالت اولی دروی وحدت حقیقی است و کثرت اعتباری است و در حالت ثانیه کثرت حقیقی و وحدت اعتباری و حالت اولی خارج نمی کند انسان را از کلیت او بخلاف حالت ثانیه که وی را[4] از کلیت خارج می سازد پس وقتیکه استقرا کردیم مراتب ظهور شی در مظاهر و تعین وی در بعض محتملات خود بر دو منزله یافتیم منزله اولی آنچه تعبیر ازان بصدور و ابداع می کنیم و منزله ثانیه آنچه ازان تعبیر بتعین اعتباری می نمایند

و بعد از تمهید این مقدمه می گوئیم که اقوال قوم مختلف اند در وجودے که منبسط است برهیا کل موجودات پس

---

(1) ف کرده بودند (2) ای مکتوبی که شیخ ولی الله آفندی اسمعیل بن عبدالله الرومی المدنی را در زبان عربی نوشته بود
(3) ف نداریم (4) ثالثه که اورا کلیت

شیخ صدرالدین قونوی در اول کتاب مفتاح الغیب فرمود که وجود منبسط صادر است از ذات الهیه و مولانا عبدالرحمن جامی قایل است بآنکه فرق در ذات الهیه و صادر اول اعتباری است و در شرح لمعات بعد ایراد جواب و سوال درین معنی می گوید تحقیق آن است که فیض همان ذات مفیض است اما با عتبار نسبت عموم و انبساط برهمه حقایق ممکنات و این نسبت از امور اعتباری است پس ذات ماخوذ باین نسبت از امور اعتباریه باشد و فی نفسها از امور حقیقی " انتهی

و حق نزد من همان مذهب اول است چگونه حق نباشد و حال آنکه تمایز وجودات خاصه در احکام و ثبوت آنها فی انفسها از اجل بدیهیات است پس تنزلے که بآں حاصل می شود اشیاء البته از منزله ثانیه نیست اگرچه اسم تنزل و تعین شامل[1] آں هردو باشد اگر این تنزل که حصول اشیا بآن است از منزله ثانیه باشد یعنی تعین اعتباری پس فرقی در افراد و نوع آنها نماند مگر فرق اعتباری که منقطع است بانقطاع اعتبار و بدستور در هر عام و خاص غیر از فرق اعتباری نماند تا آنکه مرتقی شود بذات الهیه

سوال اگر گفته شود که صوفیه التزام می کنند که حقایق امکانیه اعتبارات و اضافات اند که لاحق شده اند بوجود

جواب گوئیم که صوفیه هم قایل اند که آب غیر آتش است و آتش غیر هوا و انسان غیر فرس ۔ اگرچه وجود شامل همه است پس لا جرم ایشاں اراده کرده اند از اعتبارات و اضافات معنیے که مزاحم نبود مر این تغایر را که منشاء اختلاف احکام و آثار است و نیست مراد بآنچه می گویند که کثرت حقیقی است و وحدت اعتباری زیراکه اراده نمی کنیم بحقیقی بودن کثرت مگر تمایز احکام و اختلاف آثار و تغایر حقایق که وجودات خاصه اند نه آنکه مراد بکثرت حقیقی

---

(1) ف شامل آں باشد

اختلاف این وجودات خاصه است در اصل وجود و عدم رجوع آنها بوجود واحد منبسط پس قول صوفیه باعتبارات و اضافات اثبات تنزل و ظهور است نه اثبات منزل ثانیه که محض تعین اعتباری باشد و صوفیه هرجا که گفته اند که عالم عین حق است ازینجا نفی وجودات خاصه که از تنزل وجود بمراتب شی حاصل است اراده نکرده اند بل افادهٔ معنی تنزل و ظهور اراده داشته پس چنانکه معقولی گوید زید و عمر واحد اند اراده می کند تماثل در نوع نه اتحاد من کل الوجوه و اگر گوید انسان و فرس یکی است مرادش اشتراک در حیوانیت باشد بدستور صوفیه چون می گویند که عالم عین حق است اراده می کنند که همه عالم متعین است در وجود منبسط و قیام وجود منبسط بحق است نه نفی تمایز بالکلیه

هر مرتبه از وجود حکمی دارد

گر حفظ مراتب نکنی زندیقی

و جائیکه قایل اند تنزل اراده می کنند معنی اعم از منزلین -

سوال اگر گفته شود که شما حق اول و صادر اول اثبات می کنید پس لازم می آید که وجود و تحقق شامل آن هردو باشد زیراکه صحیح نیست که یکی را موجود می گوئیم و دیگرے را غیر موجود و چون وجود شامل هر دو باشد پس کلام جاری درین وجود شامل شد و اول الاوایل اوماند که در هردو مرتبه است

جواب گوئیم این وجود مفروض[1] است که عقل آن را اثبات می کند یعنی وجود مصدری است و آن را در نفس الامر ثبوت نیست بمنزله انیاب اغوال و اگر تفتیش کنی بحق تفتیش خواهی یافت این مسئله را که ارتباط قدیم و حادث محض اعتباری است که رد می کند آن را فطرت سلیمه که مجبول است بر تصدیق بتحقیق[2] حقایق و تمایز آنها فیما بین خود و رد نمی کند مطلق تنزل را که صادق است بر صدور و ابداع وغیر آن بلکه مضطر می گردد باثبات آن" انتهی کلامه مترجما

---

(1) ف محروض (2) ف بتحقق حقایق

در تحقیق معانی حقیقت مخفی نماند که حقیقی آنچه منسوب بحقیقت باشد و حقیقت بچندین معنی مستعمل است گاهی حقیقت را بمعنی ماهیت شی می گیرند چنانچه حیوان ناطق حقیقت انسانی است و در مقابل آن امور خارجیه چنانچه ضاحک و کاتب و امثال آن که خارج حقیقت انسان است پس کثرت حقیقی باین تقدیر کثرتی باشد که در حقایق اشیاء باشد و بی تغایر[1] حقایق و تخالف ماهیات کثرت حقیقی نتواند شد و کثرت احکام و آثار و اختلاف عوارض و لوازم را باین تقدیر کثرت حقیقی نخواهند گفت که احکام و آثار امور خارجه[2] عن الحقایق اند و گاهی حقیقت را بمقابل اعتباری می آرند چنانچه بر تقدیر اول حقیقت در مقابل خارج بود پس حقیقت عبارت از ماهیت محققه[3] نفس الامری است و برین تقدیر اخص از ماهیت خواهد بود زیراکه ماهیت صادق بر محققه نفس الامریه و اعتباریه عقلیه خواهد بود و حقیقت خصوصا بر محققه نفس الامریه است فقط لهذا مقابل اعتباری است پس کثرت حقیقی باین معنی مخصوص گشت بکثرتی که در حقایق نفس الامریه واقع باشد پس کثرت تشخصات که امور اعتباریه اند و کثرت صفات و آثار که نتایج تشخصات اعتباریه اند راجع بماهیات محققه نفس الامریه نخواهد گشت

و گاهی حقیقی را در عرف مقابل اعتباری می گیرند اعم ازین که از قبیل ماهیت محققه باشد یا غیر ماهیت پس این جا تفصیلی درکار است

ما می پرسیم که کثرت وغیریت را یا مضاف باحکام و آثار می دارند یعنی این احکام و آثار هرچند ماهیات اشیا نیستند اما کثرت ایشان در نفس الامر است یا مضاف بحقایق و ماهیات اشیا می گیرند بر تقدیر اول یعنی کثرت احکام و آثار پس بلاشبه[5] حقیقی

(1) ف تقدیر (2) ف خارجیه (3) ف متحققه (4) ف الامریست
(5) ف حقیقی یعنی

است یعنی نفس الامری است و احدے از[1] صوفیه قایل نیست
باتحاد احکام و آثار و بصراحت و آواز بلند می گویند که تکثر در
مراتب ظهور و تعدد مظاهر و تخالف احکام هر مرتبه و تفاوت
مختصات هر درجه نفس الامری است و هر که اطلاق اسماء و صفات
و احکام و لوازم الوهیت و وجوب بر عبودیت و امکان نماید
زندیق و دهری است و در مقابل این کثرت وحدت احکام و آثار
است که اعتباری محض هم نتواند شد زیراکه اعتباری آن را گویند
که عقل اعتبار نماید و تجویز آن کند و شک نیست که هیچ عقل تجویز
و اعتبار وحدت و عینیة در احکام و آثار نتواند نمود بلکه مثل انیاب
اغوال هم نیست که این[2] را هم در حس و وهم ثبوتے است
و نمودے بلکه اوهام سلیمه[3] نیز تجویز وحدت و عینیة در احکام
و آثار نخواهد[4] نمود بلکه اوهام سقیمه مخبطه اهل جنون و سودا
و مخیلیه فاسده اصحاب مالخولیا شاید بتجویز این وحدت اقدام
نمایند اما فورا باز انکار آن خواهند نمود پس کثرت و غیریت
را حقیقی و وحدت و عینیت را اعتباری گفتن معقول نیست و
اگر کثرت و غیریت را مضاف بذوات اشیا دارند پس این کثرت
و غیریت نتیجه تخالف حقایق و تکثر ماهیات خواهد بود و
آن خود باطل است خواه ببداهت عقل اثبات کنند خواه بدلایل
تمایز احکام و آثار کما سیجی مفصلا و مدللا ان شاء الله تعالی

و بدستور حقیقت را چون مقابل مجاز گیرند پس لفظ عینیت
بنسبت حقایق و ذوات اشیا مستعمل در معنی موضوع له[5] و بطریق
حقیقت خواهد بود و استعمال لفظ غیریت مجاز محض و[6] به
نسبت احکام و آثار لفظ غیریت حقیقی است و لفظ عینیت درین
صورت اصلا مستعمل نخواهد[7] شد لا حقیقة ولا مجازا پس کثرت

---

(1) ف در (2) ف آن را (3) ف سلیمه (4) ف نخواهند نمود
(5) ف موضوع از بطریق (6) ف نسبت (7) ف نخواهند شد لاحقیقة
و مجازا

و غیریت اشیا را حقیقی گفتن به هیچ معنی درست نیست و کثرت و غیریت ببعض الوجوه را حقیقی گفتن اصطلاحیست لا طایل[1] بحته و هیچ فایده ندارد و الا اظهار تفرد خود[2]

قال الشیخ الکردی فی الجوابات الفرادیة ردا علی الشیخ عبدالکریم الجیلی فی مسئلة حدوث الاعیان العلمیة فذلک منه اصطلاح جدید مخالف للجمهور موهم[3] لخلاف المقصود قادح فی عقیدة الضعفاء و العدول عن اصطلاح الجمهور بغیر غرض صحیح قد قال السید الشریف الجرجانی قدس سره[4] انه فی قوة الخطاء عند المحصلین فکیف اذا کان موهما لخلاف الواقع فی مثل هذا المطالب العالی

قال الدوانی فی الحاشیة[5] القدیمة الدقایق لا تقتضی من الاطلاقات العرفیة و من اثبت مثل هذا فی بطون الاوراق فقد رضی بکونه اضحوکة للناظرین واحدوثة فی الغابرین

و منه ایضا و اذا خالف الاصطلاح امورا کثیرة مشهورة بین القوم من غیر باعث یعتد به[6] کان فی قوة الخطا وقد قال الله تعالی و اتقوا الله و قولوا قولا سدیدا و القول الموهم بخلاف الجمهور بغیر غرض صحیح لیس بسدید و الاحق بان[7] یمتثل امرالله العارفون بالله تعالی

و اما آنچه صوفیه گفته[8] اند که عینیت حقیقی است درست است زیراکه همه اشیا متحداند در حقیقت وجود و تعینات که منشا احکام و آثار است خارج از حقایق اشیاء و صفات لازمه وجود اند بحسب مراتب ظهور چنانچه مشائین بلکه اهل تدقیق از متاخرین گفته اند که شخص موجود فی الخارج همان[9] ماهیت نوعیه مجرده است و تشخصات و قیودات[10] تشخصیه خارج کما ستعرف پس اشیا عین اند من حیث الحقیقة که حقیقت همه

---

(1) ف لا طال تحته (2) 'خود' درف نیست (3) ف موهوم (4) ف قدس الله سره (5) ف فی حاشیة القدیمة لا تقتضی (6) یعتد به درف نیست (7) ف بان یا مرمثل امرالله (8) ف گفته که (9) ف ثابت (10) ف قیود تشخصه کما ستعرف

متحد است و اگر تعین را داخل حقیقت شی نمایند[1] شک نیست که تعین وجودیا کان او عدمیا امر اعتباری است و مرکب از امر محقق و اعتباری اعتباری است پس ذوات موجودات خارجیه نیز اعتباری ماند نه حقیقی تا بحقیقی بودن کثرت ذوات چه رسد

الحاصل مصداق عینیت و وحدت بسرایت وجود حقیقی است و مصداق غیریت و کثرت تعینات که[2] امور اعتباری است اما تفرقه در منزلتین[3] باین که در حالت ثانیه یعنی حال انسان (به نسبت[4] افراد کثرت حقیقی است و وحدت اعتباری و در حالت اولی یعنی حال ایشان) به نسبت اعتبارات ثلاثه بالعکس

پس باید دانست که در زید و عمر و بکر و خالد هم کثرت احکام و آثار و عوارض و تشخصات است نه کثرت در حقایق افراد - نمی بینی که افراد نوع واحد را متفقة الحقیقت[5] می گویند و نوع را تمام حقیقت افراد می خوانند و چون در اعتبارات ثلاثه احکام و آثار خارجیه یافته نمی شود پس کثرت احکام و آثار آنجا مقصود است[6] و بخوض نظر دقیق معلوم می گردد که هم در اعتبارات ثلاثه کثرت احکام و آثار و هم در افراد نوعیه حقیقی است اما وحدت حقیقت پس هر دو جا حقیقی است[7] نه اعتباری آری اگر تشخص داخل و جزء حقیقت شخص باشد کثرت حقایق حقیقی می تواند شد اما داخل داشتن تشخص در ماهیت اشخاص موجب آن است که نوع تمام حقیقت افراد خود نباشد و طرفه تر آنکه هرگاه[8] موجود خارجی را مرکب از تعین و وجود گیرند[9] پس از تعین سوال می رود که موجود خارجی هست یا نه بر تقدیر ثانی ترکیب[10] موجود از موجود و معدوم لازم می آید و اگر موجود است مرکب خواهد بود از وجود و تشخص دیگر

---

(1) ح گیرند (2) که درف نیست (3) ف منزلین (4) عبارت قوسین درف نیست (5) ف متفق الحقیقة (6) هم درف نیست (7) ه است نه آری (8) ف هر موجود (9) ف گیرند ازان تعین (10) ح ترکب

و سخن دران تشخص خواهد رفت تا بآخر سلسله منتهی[1] شود به تشخصے که اعتباری باشد و فی الحقیقت عین وجود باشد فتامل فیه حق التامل

الغرض حاصل کلام شاه ولی الله و صاحب قول[2] الفصل که تلمیذ و مستفید اوست بعد حذف استعارات و اختصار عبارات[3] آن است که تمایز احکام و اختلاف آثار موجب و مثبت تعدد وجودات خاصه است و وجودات خاصه در وجود منبسط نشان یگانگی و اتحاد مضمحل و وجود منبسط عین این همه وجودات خاصه است پس اگر وجود منبسط عین ذات الهیه باشد تمایز احکام الوهیت و عبودیت برهم می خورد پس باید گفت که وجود منبسط غیر وجود بحت است هرچند وجهے از عینیت هم داشته باشد

و مخفی نماند که بعد قول بتغایر حقایق ارجاع جمله اشیاء بوجود واحد قول جمهور علماے ظاهر است. بلکه عوام هم قایل اند که وجود امر مشترک معنوی است. پس قایل شدن بوجود منبسط چه در کار است که برای ارجاع همه اشیاء در اصل[4] واحد وجود مصدری کفایت می کند زیراکه براے وحدت اعتباری اتحاد در وجود مصدری اعتباری کافی است و احتیاج بتطویلات نماند

و بدستور تمثیل این اتحاد باتحاد زید و عمر و در انسانیت و فرس و انسان در حیوانیت زیراکه عوام و خواص می دانند که واجب و ممکن هردو در موجودیت جهت اتحاد و اشتراک دارند بلکه در زید و اسد نیز وجه شبه مشترک است و تفرقه بآنکه وجود منبسط ذاتی اشیاء خواهد بود و وجود مصدری عرضی عام تفرقه لا ینفع است کما لا یخفی پس این کلمات را از معارف صوفیه دانستن[5] و بناء تدقیق بران گماشتن چه ضرور

---

(1) ف منتهی خواهد رفت به تشخص (2) ف القول الفصل (3) ف اعتبارات (4) در اصل این جا " در مصرح است "؛ است (5) ف داشتن

و اما استدلال ببداهت تغایر حقایق بدلیل تمایز احکام و آثار در[1] فطرت سلیمه طرف اتحاد حقایق را فسیجتی بیانه مفصلا[2] ان شاءالله[3] و امرے دیگر دریں مقام مبحوث عنه است که نزد شاه ولی الله ایں وجود منبسط با نفراده از امور خارجیه است ازیں جا[4] است که قایل بصدور و مصرح با بداع است و از کلام شیخ اکبر و شیخ کبیر و اتباع ایشاں مستنبط[5] می گردد که وجود منبسط را وجود عینی نیست لهذا ذکر بعضی اقاویل طرفین و ارجاع حق باحد الجانبین ضرور است ۔

پس بدانکه اول مرتبه که از ذات مقدس که ادراک را بآں راه نیست معلوم شده و نام[6] و نعت پذیرفته ایں مرتبه وجود است که آں را مرتبه جمع و عما و حقیقة الحقایق واحدیة الجمع و واحدیت و الوهیت جامع خوانند و نسبت ایں وجود منبسط باوجود بحت هرچند مستحیل التعقل[7] و متعذر التحصل[8] است مع هذا بمثالے محسوس بیان کرده می شود امید است که مطابق واقع باشد

پس باید دانست که وجود بحت را بمنزله نور آفتاب قرار دهند و ایں نور آفتاب اگر من حیث هی ملحوظ کنند بلکه بشرط عدم انبساط پس اورا نسبتے باشیاء متنوره اصلا متصور نخواهد بود و چوں بصفت[9] انبساط ملحوظ گردد البته موجب تنویر اشیاء متنوره خواهد شد ۔ ایں زمان نام اوضوء آفتاب خواهد[10] گفت و ایں ضوء که ظل اول آفتاب و سایه نخستین او است بمنزله وجود منبسط است که وصول فیض نورانی است باشیاء متنوره بواسطه ایں ضوء[11] است واضواء جزئیه که بسبب تقید باماکن مختلفه متکثر شده اند وجودات خاصیه اشیا باید شمرد

---

(1) ف درود فطرت سلیمه اتحاد (2) ف تفصیلا (3) ف الله تعالی

(4) ف ازینجا قایل (5) ف منبسط (6) ف شده نام (7) ف التحلق

(8) ف الحصل (9) ف تصف (10) ف خواهند (11) ف صور

و تمثیل دیگر وجود بحت بمنزله آب است و وجود منبسط بمرتبه بحر محیط و امواج و حبب و غیرهما که بواسطه بحر بفیض آب می رسند وجودات خاصه[1]

صد هزاران این چنین اشباه[2] بین
فرق شان هفتاد ساله راه بین

حالا نسبت این ضوء با نور آفتاب تدقیق باید کرد که هم وجوه عینیت بحسب الحقیقت متحقق وهم وجوه غیریت بحسب التمیز موجود و بتفتیش نظر معلوم می شود که این ضوء همان نور آفتاب است که در مرتبه دوم بشرط نسبت[3] انبساط وعموم ظاهر گشت

شیخ صدرالدین قونوی در مفتاح الغیب می فرماید و ازین حیثیت که وجود ظاهر منبسط بر اعیان ممکنات نیست مگر جمعیت آن حقایق نامیده می شود بوجود عام و تجلی ساری در حقایق ممکنات و این تسمیه از قبیل تسمیه شی است باعم اوصاف و اول صفات او حکما و ظهورا للمدارک از برای تقریب و تفهیم نه آنکه این اسم مطابق او است در نفس الامر

وهم در تفسیر می گوید فهو امر معقول یری اثره ولا یشهد عینه کمانبه علیه شیخنا و امامنافی بیت

له الجمع حال لا وجود لعینه
وله الحکم لیس للآحاد

و سابق از انشاء الدوایر نقل کرده شد در ذکر شی ثالث یعنی وجود منبسط عام و ازین شی ثالث ظاهر شده است عالم پس این حقیقة الحقایق عالم است و کلی معقول است در ذهن که در قدیم قدیم ظاهر می شود و در محدث محدث پس اگر گوئی[4] که[5] این شی عالم است راست گفتی و اگر گوئی که حق قدیم است راست گفتی و اگر گوئی نه عالم و نه حق است بلکه

---

(1) خاصه درف نیست (2) ف اشیا (3) ف نسب (4) ف اگر (5) که درف نیست

معنی[1] زاید است راست گفتی و همه این اطلاقات بر و تصحیح
می یابند آن کلی اعم است جامع حدوث و قدم و هو لا موجود
ولا معدوم ولا هو العلم[2] وهو العالم وهو غیر ولا هو غیر

وهم در انشاء الدوایر در آخر فصل می گوید وهذا الشی
ازلا یقارن واجب الوجود محاذیاله من غیر وجود عینی

وهم در انشاء الدوایر می فرماید بدانکه این جدول هیولانی
همان حقیقت است که آفریده است الله تعالی از مادهٔ وی
موجودات علویه و سفلیه را پس[3] این حقیقت جامع است مرجمیع
موجودات را وهی معقولة فی الذهن غیر موجودة فی العین و
آن وجود عینی بایں طور که وی را صورت ذاتیه باشد لیکن در
موجودات حقیقت هست بے تبعیض وزیادت و نقص پس وجود
او عین بروز اعیان موجودات قدمیه[4] وحدثیه است و اگر اعیان
موجودات نباشند نشناسیم ما وی را و اگر وی نباشد ندانیم
اعیان موجوده را پس وجود او موقوف بر وجود اشخاص است
و عالم[5] اشخاص تفصیل[6] موقوف بر علم بآن حقیقت است پس
وی بالنظر الی ذاتها کلیه معقولیه است که متصف نمی شود
بوجود و عدم و اوست ماده مرجمیع[7] موجودات را انتهی کلامه
مترجما قدسنا الله بسره الاقدس

و بدستور تصریحات بسیاره در کلام اکابر دریں باب واقع
گشته که ایراد آن موجب تطویل است حالا دو مقدمه باثبات
رسید

یکی آنکه وجود بحت مستقل بالموجودیة است و موقوف
بر وجود اشیا که عالم عبارت ازان است نیست

دوم آنکه وجود منبسط کلی اعم معقولیست که موجود
بوجود افراد است باقی ماندند دو مقدمه

(1) معنی درف نیست (2) ف العالم (3) پس درف نیست (4) ف
قدیمه و حادثه (5) ف علم (6) ف ح تفصیلا (7) مر درف نیست

یکی آنکه صدور و ابداع چیست که شیخ کبیر در وجود منبسط بآں[1] قایل گشته و در اول مفتاح الغیب فرموده - و شیخ ولی الله نیز همیں مذهب را مسلم و محقق داشته

و دوم بیان معنی تعیین[2] اعتباری که مولوی جامی در شرح لمعات ذکر کرده و شیخ ولی الله برد آں برخاسته

صدور و ابداع چیست مقدمه اول بدانند که آنچه از کلام اکابر بلکه از کلام شیخ ولی الله استنباط کرده می شود آن است که معنی صدور و ابداع در ایں مقام تنزل تعیین و ظهور وجود بحت است در مرتبه ثانیه

شیخ شرف الدین که تلمیذ و مبین کلام شیخ ولی الله است در رساله قول الفصل می گوید معنی سیوم اطلاق وجود بر وجود منبسط که صوفیه آں را نفس[3] رحمانی گویند و آں بطریق ابداع صادر اول است از مبداء المبادی زیراکه مقید است بقید انبساط اما باعتبار اشیا که در تحت وی است از وجودات خاصه پس وجود مطلق است لا بشرط شی و شمول وی مر وجودات خاصه را[4] مثل شمول کلی مر جزئیات را نیست، هرچند بعض صوفیه برائے تفهیم و تقریب ذهن تشبیه می دهند بلکه شمول وی از باب انبساط و سریان مجهول الکیفیة است زیراکه صادر اول متحصل و متقرر بالفعل است و طبعیه کلیه مبهمه نیست و چوں صدور و ابداعی که ماده و مدت درینجا[5] نیست بمنزله تفصیل اجمال و ظهور شی در مرتبه دوم می باشد بعض صوفیه گاهے در عبارات بطریق تسامح ایں مرتبه را از مبداء المبادی ممتاز نمی کنند و احکام ایں مرتبه بر مبداء المبادی محمول می سازند مثل آنکه گویند هوالساری فی جمیع الذراری و حقیقت حق سبحانه هوالوجود المطلق اما برهان عقلی حاکم است که سریان و اطلاق لا[6] بشرط وجود منبسط را بلا واسطه است و مبداء المبادی را بواسطه است -

---

(1) ف بیان فرموده (2) ف یقین (3) نفس درف نیست (4) را درف نیست (5) ف دراینجا (6) لا درف نیست

زیراکه مبداء المبادی متعالی است ازانکه هیچ حکمی دروی ملحوظ کنند انتهی کلامه

مخفی نیست که بعد از تسلیم آنکه وجود منبسط وجود مقید بقید انبساط است باعتبار اشیاء که در تحت وی است قول بآنکه صادر اول متحصل و متقرر بالفعل است معقول[1] نمی شود و توجیه بآنکه شمول وی از باب انبساط و سریان مجهول الکیفیة است موجه[2] نمی گردد و بر قول خود از قول حکیمے سند گرفته ـ المرتبة الثالثة الوجود المنبسط المتعلق الذی لیس عمومه علی سبیل الکلیة بل علی نحو آخر فان الوجود محض التحصل و الفعلیة و الکلی سواء کان طبعیا او عقلیا یکون مبهما یحتاج فی تحصیله الی انضمام شی الیه یحصله و یوجده انتهی ۔

اینجا نیز دریافت باید کرد که وجودیکه[3] محض تحصل و فعلیت است وجود بحت است که بے انضمام تعین زاید بذات خود متقرر و متحصل است و نفی تعین زاید از وجود بهمین جهت است در صورت زیادت تعین لازم می آید که بے تعین طبیعت مبهمه کلیه باشد نه محض فعلیت و تحصل پس این حال شان وجود بحت است که اینجا هیچ تعینے ملحوظ نیست اما بانضمام تعین انبساط که مرتبه وجود منبسط است پس اگر ملاحظه او بمحض وجود کنند باسقاط تعین انبساط پس بلاشک محض تحصل و فعلیت است که وجود بحت است اما این ملاحظه مفید مطلب شما نیست و اگر ما خوذ بصیغه انبساط می گیرند شک نیست که انبساط امرے است معقول و هرچه مرکب از موجود و معقول است و اما آنکه وجود منبسط مبهمی نیست که[4] در تحصل و وجود محتاج بانضمام شی محصل وموجد باشد لا نسلم زیراکه تعین انبساط مقتضی[5] آن است که تا منبسط علیه نباشد تعین انبساط صورت پذیر نیست

(1) ح صحیح (2) ف متوجه (3) وجود یکه (4) ف و (5) ف حقیقی

و از کلام شیخ اکبر بالا نوشته شد که وجود او موقوف بر وجود اشخاص عام است وهم صاحب قول الفصل می گوید و معلم[1] ثانی شیخ ابو نصر فارابی در عیون المسایل گفته الابداع هو حفظ[2] ادامة و وجود الشی الذی لیس وجوده لذاته ادامته لا یتصل بشی من العلل غیر ذات المبدع

پس تدقیق نظر باید نمود و ذوق و وجدان را کار باید فرمود که هرگاه حافظ و قیوم معلول[3] ابداعی غیر ذات مبدع هیچ چیزے نباشد پس مفاد این کلام چه می شود و مآل کار یکجا می کشد

قال المحقق الدوانی فی الذوراء حدوث شی لا عن شی محال ما ایسران تتحدس ان الشان فی الحدوث الذاتی ایضا کذلک فان المعلول لیس مباثن لذات العلیة ولا هولذاته بل هو بذاته لذات العلیة شان من شیونه و وجه من وجوهه و حیثیة من حیثیاته و لما کان منتهی سلسلة العلة واحدا و الکل معلول له اما ابتداء او بواسطة فهو الذات[4] الحقیقیة و الکل شیونه و حیثیاته و وجوهه الی غیر ذلک من العبارات اللایقة انتهی کلامه

مخفی نماند که این[5] کلام حق است و معتقد سایر صوفیه

مجموعه کون[6] را بقانون سبق
کردیم تفحص و رقا بعد ورق
حقا که ندیدیم و نخواندیم درو
جز ذات حق و شیون ذاتیه حق

و مآلش آنکه وجود منبسط شانی کلی است از شیون وجود بحت و همان وجود بحت است متعین بتعین کلی اوسع که تعبیر ازان بانبساط کرده می شود

---

(1) ف معلوم (2) ح حفظ الادامة (3) ف معلوم (4) ف المخلوقة الحقیقیة (5) این درف نیست (6) ف کون و بقا بقانون

(وهم[1] در قول الفصل می گوید و قد سلف فی الدقیقة السابقة ان الوجود المنبسط وجود مطلق لا بشرط فلا یحصل[2] فی التعین و القدم و الحدوث بل هو بحسب ذاته یکون متعینا بجمیع التعینات الوجودیة فی[3] اصل العالم و لهذا قیل نسبة هذا الوجود الی الموجودات کنسبة الکلی الطبیعی الی الاشخاص انتهی)

بیان تعین اعتباری مقدمه دویم در بیان تعین اعتباری . بدانکه مولوی جامی چنانچه نقل کرده شد[4] می فرماید تحقیق آن است که فیض همان ذات مفیض است اما ماخوذ به صفت انبساط و عموم پس ذات ماخوذ بصفت انبساط اعتباری است و فی حد ذاتها حقیقی و شیخ ولی الله المحدث این مذهب را بدلیل تمایز موجودات و تفاوت احکام و آثار رد نموده

اقسام اعتباری باید دانست که اعتباری بر دو قسم است

یکی آنکه منقطع بانقطاع اعتبار باشد یعنی آن را در نفس الامر ماخذے ثابت غیر موقوف بر اعتبار معتبر نباشد چون سلسله اعداد که اگر محاسب موقوف نماید اعتبار خود را آن سلسله نیز منقطع می گردد

دوم اعتباری است که موقوف بر اعتبار معتبر و منقطع بانقطاع آن نباشد چون نسب[5] و اضافات ذات الهیه و در محسوس چنانکه فردیه و زوجیة را معتبر اعتبار کند در مراتب اعداد مفروضه هر چند سلسله اعداد منقطع بانقطاع اعتبار محاسب گردد اما ثبوت فردیه و زوجیة مر اعداد را هر چند تا هنوز در ذهن محاسب است و در عقل او محبوس اما منقطع باعتبار او نیست بایں معنی که اگر خواهد که سلسله تعداد جاری دارد و سلسله اثبات ایں دو امر قطع کند قطع نخواهد شد و صوفیه صافیه هرجا که قایل باعتبارات می شوند مراد ایشاں همیں قسم اخیر است نه قسم اول و ایں قسم اعتبار منافی تمایز احکام و تفاوت آثار و تمیز حقایق نخواهد بود

---

(1) ایں عبارت در نسخه کتبخانه اهل اسلام واقع نیست (2) ف فلا ینحصر فی حد معین من القدم و الحدوث (3) ف وهو اصل العالم (4) ف کرده می شود (5) ف نسبت

ازینجا است که صوفیه تعبیر میکنند باعتبارات لازمه للذات یعنی ذات حق آن را اعتبار نموده و چون اعتبار آن ذات بعینه تخلیق و ایجاد است که انفکاک کمالات از ذات محال پس آن اعتبارات ذات منتزعات عقول حادثات نخواهد شد و هرگاه که زید اگر خواهد که اعتبارات ذهنیه عمرو را منقطع سازد نمی تواند پس اعتبارات ذات[1] الهیه منقطع باعتبار عقول چگونه تواند بود و این است ظاهرا مراد شیخ ولی الله که در مکتوب مدنی گفته که باعتباری قایل باید شد که منافی تغایر و تمایز احکام و آثار نباشد

در قول الفصل می گوید مخفی نماند کلام ایشان پس ذات ما خود باین نسبت از امور اعتباری باشد و فی نفسها از امور حقیقی موهم خلاف مقصود است زیراکه توهم آن می شود که امتیاز وجود منبسط از حضرت الوجود الحق نزد ایشان اعتبار محض باشد مثل انیاب اغوال که مصداق آن در نفس الامر هیچ نباشد و چنین نیست بلکه فی الجمله امتیاز که مناط اختلاف احکام است در نفس الامر ثابت است

در باب صد و نود و هشتم فتوحات[2] است ثم لما اوجد العالم و فتح صورته فی العماء وهو النفس الذی هو الحق المخلوق به مراتب العالم و اعیانه

و در باب ششم فتوحات[3] است لما اراد وجود العالم و بدائه علی حد ما علمه بعلمه بنفسه انفعل عن تلک الارادة المقدسة بضرب تجلی من تجلیات التنزیه الی الحقیقة الکلیة انفعل عنها حقیقیة تسمی الهباء هی بمنزلة طرح البناء الجص لیفتح فیها ماشاء من الاشکال و الصور و هذا هو اول موجود فی العالم الخ

---

(1) ذات درف نیست (2) فتوحات مکیه جلد ثانی صفحه ۳۹۱ (3) جلد اول صفحه ۱۱۹

این عبارت نص است دران که نزد شیخ اکبر امتیاز[1] هبا که نفس رحمانی و وجود منبسط باشد از حضرت الوجود الحق و ذات بحت در نفس الامر است هرچند جهت عینیه آنجا قاهر و غالب باشد و همین هبا است که شیخ مویدالدین جندی[2] آن را به هویة الکل و هیولی حامله مر صور وجوب و امکان را تعبیر کرده است کمامر

و فرق درمیان هردو تعبیر آن است که مفاد این عبارت و تعبیر آن است که نسبت درمیان ذات بحت و وجود منبسط مثل نسبت صورت نوعیه با فردوی باشد

و ظاهر کلام مولوی جامی دلالت دارد که نسبت درمیان ذات بحت و وجود منبسط مثل[3] صورت نوعیه با عتبارات خود باشد که لا بشرط شی و بشرط[4] لا و بشرط شی است - و این[5] معنی را عقل سلیم ابا می کند زیراکه این اعتبارات محض منتزعات عقلی است پس بهتر آن بود که می فرمودند[6] تحقیق آن است که فیض همان ذات مفیض است اما ماخوذ[7] نسبت عموم و انبساط و ذات متعین باین تعین انبساطی نفس رحمانی[8] وجود منبسط است که صادر اول بطریق ابداع است پس درین صورت ذهن سامعین مشوش نمی شد و حضرت مرشدی این مسئله را را در مکتوب مدنی مفصل[9] ذکر فرموده اند - فلیطلب ثمه

اما تاویل کلام حضرت مولوی جامی آن است که مقصود ایشان قهر[10] و غلبه جهت عینیت و نفی تاصل و تحقق وی بنفسه است نه نفی مصداق این نسبت در نفس الامر و قرینه برین تاویل آن است که بالا خود فرمودند بر تقدیر اول موجود

---

(1) امتیاز درف نیست (2) وی از شاگردان و مریدان شیخ صدرالدین قونوی است (نفحات الانس ۵۰۶) (3) ف مثل نسبت صورت (4) ف بشرط لاشی (5) این درف نیست (6) ح می گفت (7) ف ماخوذ به نسبت (8) ف رحمانی و وجود (9) ف ح بتفصیل (10) ف قاهر و غالبه را جهت

بذاته نتواند بود و الا واجب باشد پس معلوم شد که موجود لغیره است و از منتزعات عقلیه نیست و نیز در اوایل تمهید فرموده اند که وی را مراتب تنزلات[1] است علماً و عیناً و اول مراتب تنزلات وی علما تنزل وی است بشان کلی جامع مر جمیع شیون الهیة و کونیه و ازلیه و ابدیه را الخ ثم قال بعد از این تنزل وی است بتفاصیل این شان کلی و این را تعین ثانی گویند الخ[2]

پس لازم باشد که همچنین اول تنزلات وی عینا تنزلی باشد بر طبق شان کلی و آن وجود منبسط است و بعد ازین تنزل وی باشد بر طبق تعین ثانی که تفاصیل آن شان کلی است و آن شخص اکبر است فافهم و خض فیه فان المقام دقیق انتهی

قوله این عبارت نص است[3] الخ بدانکه در همین عبارت شیخ که باستناد آورده است خود شیخ می فرماید الی الحقیقة الکلیة و شیخ در فتوحات در مواضع بسیار تصریح فرمود[4] که جوهر هبا حقیقت معقوله صرف است نه از امور موجوده عینیه

قوله نسبت ذات بحت و وجود منبسط مثل صورت نوعیه و افرادوی باشد الخ همین نسبت را شاه ولی الله محدث در مکتوب مدنی تسلیم نموده چنانکه گذشته

اما مخفی نیست که این نسبت در صورتی متحقق شود که وجود بحت حقیقت نوعیه باشد و چون باثبات رسیده که وجود مطلق جزئی حقیقی است مانع اشتراک بین الکثیرین پس آنجا نسبت مذکوره جاری نمی تواند شد

اگر گویند چنانکه نسبت نوع بافرادش بسبب جزئیة حقیقت وجود مطلق صورت نخواهد گرفت همین طور نسبت مطلق باعتبارات ثلاثه نیز جاری نخواهد شد

---

(1) است درف نیست (2) الخ درف نیست (3) است درف نیست

(4) ف فرموده

جوابش آنکه ایں اعتبارات ثلاثه نیز[1] در جزئیات جاری تواند شد کما سیجئی بیانه فی الاصل التالی

و قطع نظر ازیں همه مقصود از تسلیم نسبت نوع با افراد اثبات کثرت حقیقیه است و ایں دراں صورت است که شخصی موجود فی الخارج مجموع ماهیت نوعیه و تشخص باشد و اما مذهب تحقیق که شخص هماں ماهیت نوعیه مجرده است و تشخصات و قیود شخصیه خارج و عارض - پس اینجا اگر نسبت مرقومه هم گیرند هماں عینیت و وحدت حقیقتین می ماند[2] کما سبق بیانه

قوله پس بهتر آں بود الخ ایں[3] همه ابحاثش نظر بر لفظ اعتباری است و حقیقیت آں مبین گشته وما می پرسیم که ذات متعین بتعین انبساط چیست امر اعتباری یا حقیقی است آں زماں باز تفصیل مذکور درپیش[4] که ذات ماخوذ مع اعتبار الانبساط اعتباری و فی حد ذاتها حقیقی

قوله پس لازم باشد که همچنیں اول تنزلات وی عینا الخ مخفی نیست که ذهن را وسعتے است نسبت بخارج و لهذا کلیات و حصص و افراد و اشخاص و اعتباریات[5] و حقیقیات همه ممکن الارتسام اند فی الذهن بخلاف خارج که اینجا غیر شخص حقیقی موجود نتواند شد پس اگر در علم الٰهی که بمراتب اوسع است از اذهاں صورت شانی کلی حاصل شود گنجایش دارد و اما در خارج پس بسبب ضیق دائره او حصول صورت آں شان کلی دریں موطن گنجایش ندارد[6] پس قول بآنکه بر طبق تنزل علمی بشان کلی تنزلی عینی مطابق آں بشان جامع ضرور قیاس مع الفارق است و ناشی از عدم فرق بین الذهن و الخارج و احکامها حالا بعد تطویل کلام تنقیح یافت که وجود منبسط کلی معقول است نه موجود عینی خواه نسبت ذات بحت باوی نسبت نوع بافراد دارند خواه نسبت لا بشرط یا بشرط لا و بشرط شی و اعتباری است اما اعتباری که تاصل در احکام دارد

(1) ف در جزئیات نیز (2) ف می مانند (3) ف جامه ابحاثش
(4) ف در پیش (5) ف اعتبارات (6) ندارد درف نیست

شیخ ابراهیم کردی در مطلع الجود می گوید . وجود منبسط علی الماهیات که متعین است بحسب هر ماهیت یعنی وجودیکه بانضمام آں بماهیات مترتب می شوند بر اشیا آثار مختصه آنها موجود است فی الخارج والا لازم می آید که موجود نشود هیچ شی از ممکنات زیراکه اگر وجود منبسط معدوم فی الخارج باشد حاصل نخواهد شد بضم او با ماهیت و صفی که پیش از انضمام نبود زیراکه وجود معدوم چوں ماهیت است در احتیاج بوجودیکه موجود ما به التحقق فی الخارج باشد زیراکه انضمام معدوم بمعدوم زیاده نمی کند مگر افتقار و اگر بحصول صفت افتقار وجود ماهیت صحیح باشد می بایست که پیش از انضمام نیز موجود باشد که افتقار ذاتی دراں وقت هم متحقق است و لازم باطل است بالضرورة پس لا بداست که وجود مفاض بر ماهیات موجود فی الخارج باشد بوجودیکه عین اوست دفعا للتسلسل و ایں وجود مفاض هماں نور مضاف است در قول حق سبحانه الله نور السموات و الارض و در حدیث صحیح البخاری اللهم لک الحمد انت قیم السموات و الارض و من فیهن و لک الحمد انت نور السموات و الارض و من فیهن

هرگاه حصه مخصوص بکلی است پس مادام که وجود مفاض کلی نباشد اورا حصص نخواهند بود که حصه عبارت از کلی مع التقیدات و چوں کلی را وجود عینی نیست پس از همیں قول شیخ کردی ثابت شد که وجود مفاض موجود[1] خارجی نیست پس حصص مضمومه بماهیات حصص وجود[2] مفاض اند که نور مضاف است نه مجرد عن الماهیات که غنی عن العالمیں است و ایں وجود مفاض معبر است بعما در حدیث ابی رزین العقیلی رضی الله عنه

شیخ اکبر قدس سره در مقدمه فتوحات[3] می گوید مسئلة بحر العما برزخی است بیں الحق و الخلق در همیں بحر متصف

---

(1) وجود درف نیست (2) ف موجود (3) فتوحات مکیه جزء اول صفحه ۴۱

می شود ممکن بعالم و قادر و جمیع اسماء الهیه که در دست
ما اند و متصف می گردد حق بتعجب و تبشش و ضحک و فرح و
معیة و اکثر نعوت کونیه پس حواله بحق نما آنچه خاصه اوست تعالی
شانه و بگیر چیزے که ترا است پس اورا نزول است و ما را معراج

و در باب سبع و سبعین و مائة می گوید حقیقت[1] خیال
مطلق همان مسمی است بعما و کشاده است الله تعالی درین عما
صور کل ما سوا را از عالم مگر اینست که این عما خیال محقق است
و دروی ظاهر شده اند جمیع موجودات و همین عما است که
معبر است بظاهر حق در قول او تعالی هوالاول و الآخر و الظاهر
و الباطن و انتشاء این عما از نفس الرحمن است پس جمیع موجودات
ظاهر شدند و درین عما بکن یا بید الهیه یابیدین مگر خود
عما که ظهور[2] او بنفس رحمان است خاصه و بود اصل این نفس[3]
الاحب و حب را حرکتی است در محب و نفس هم حرکة شوقیه
است پس باین حب واقع شد تنفس و ظاهر شد نفس و عما شد
لهذا شارع بروی اسم عما واقع ساخته پس این عما[4] حق مخلوق
به است و حق ازان نام یافته که عما عین نفس[5] است و نفس
مبطون است در متنفس هکذا یعقل و حقایق متبدل نمی شوند
و حقیقت[7] خیال را تبدیل[6] است در هر حال و ظهور است در هر
صورت پس نیست در وجود محقق مگر الله و اما ماسوای او پس
همه در وجود خیالی است و چون ظاهر می شود حق درین وجود
خیالی ظاهر نمی شود مگر بحسب حقیقت آن وجود خیالی نه
بذات خود وجود حقیقی دارد لهذا در حدیث صحیح آمده تحول
در صور در تجلی او مربندگان خود را پس هرچه ماسوای حق
است در مقام استحاله است و نیست هیچ شی از ماسوای حق بر
حالت واحده بلکه متبدل می شود از صورتی بصورتی دایما[8] ابدا و
نیست خیال مگر همین و این عین معقولیت خیال است الخ
انتهی کلام الکردی

---

(1) فتوحات مکیه الجزء الثانی صفحه ۳۱۰ تا ۳۱۳ (2) ف فرمود او
(3) ف نفس حب (4) ف این عما مخلوق به است (5) نفس درف
نیست (6) ح تبدل (7) در ف نیست (8) ف دایما و ابدا

حسن اعتقاد فقیر مقتضی آن است که شیخ ابراهیم کردی از قول بموجودیت خارجیه وجود منبسط اراده آن می کند که وجود مفاض معنی مصدری و معقول ثانوی نیست نه آنکه اراده و اثبات وجود عینی بوجود منبسط بطریق ابدام است

و قرینه قویه بر این اراده او آن است که وی استدلال می کند باینکه ضم معدوم بمعدوم زیاده نمی کند مگر افتقار و شک نیست که معدومیة وجود منبسط اگر هست باین معنی است که مولوی جامی فرموده فیض همان ذات مفیض است اما ماخوذ بصفت انبساط پس ذات ماخوذ بصفت انبساط اعتباری است و فی حد ذاتها از امور حقیقی پس موجودیة او من حیث الذات او است و معدومیت او من حیث الاخذ به نسبة الانبساط و این معدومیت موجب مزید[1] افتقار نیست زیراکه موجد حقیقی یعنی وجود ماخوذ[2] بصفت انبساط ایجادی است که عین وجود بحت است پس معلوم شد که مراد بمعدوم درین دلیل وجود مصدری است که از امور اعتباریه محضه و معقولات ثانویه صرفه است و بلا شبه که انضمام این معدوم بماهیت معدومه بے استمداد بمبداء انتزاع موجب مزید فقر و فاقه است

و دلیل دیگر بر ارادهٔ شیخ کردی آن است که گفته که این وجود مفاض همان نور مضاف است در کریمه الله نور السموات و الارض پس از حمل نور برالله مستنبط گشت که وجود مفاض موجود خارجی است بحیث عینیت او باوجود بحت نه آنکه اورا با لاستقلال عینی است موجود

و دلیل دیگر بر همان اراده آن است که قول شیخ اکبر را با ستشهاد آورده که می فرماید حقیقت خیال مطلق عما است پس خیال را وجود عینی ثابت کردن خیال است مگر بر همان اراده که خود شیخ فرموده و اذا ظهر الحق فیه و شیخ خود تصریح

---

(1) مزید درف نیست (2) ماخوذ درف نیست

کردہ و ہذا ہو عین معقولیۃ الخیال پس معلوم شد کہ وجود منبسط را خیال مطلق گفتن بہماں معنی است کہ مولوی جامی فرمودہ

حالا بعض نصوص شیخ ابراہیم کردی بریں مدعا ذکر کردہ می شود تا مجال اشتباہ نماند ۔ در ہمیں رسالہ می گوید و اذا بطل ہذہ الاحتمالات کلہا فلم یبق فی الامکان الا ان یکون ہذا الوجود المفاض من تجلی الوجود المطلق و ذلک باشراق نورہ علی الماہیات فاذا اقترن بہا فی[1] انبساط علیہا تعین بتعینات مختلفۃ بحسب اختلاف استعدادات الماہیات الذاتیۃ الغیر المجعولۃ مع وحدۃ النور المضاف المنبسط علیہا فی حد ذاتہ و قد[2] تبین ان الواجب[3] الوجود لذاتہ ہوالوجود المجرد عن الماہیات فما ہو مقترن بہا مستعین[4] بذاتہ المجرد عن الماہیۃ و لکنہ لیس غیرہ من کل وجہ ایضا لانہ من انبساط نور تجلیہ فصح ان یقال عینہ من وجہ فہو لاہو ہو ولاہو غیرہ

و در ہمیں رسالہ می گوید قال فی مشکوۃ الانوار کل ما فی الوجود فنسبتہ الی اللہ تعالی فی ظاہر المثال کنسبۃ النور الی الشمس و نسبت وجود منبسط باوجود بحت بعینہ نسبت نور منبسط است با آفتاب

فرع اینجا سوالے باقی ماند کہ کلی معقول مبداء احکام و آثار نتواند شد کہ بے وجود اصلی ترتب احکام و آثار صورت نمی بندد وجوابش آں است کہ مبداء ترتب احکام و آثار وجود حقیقی است جل شانہ اما بتوسط ایں وجود منبسط شیخ اکبر در فص آدمی می فرماید

---

(1) ف من (2) ایں عبارت در نسخہ ح چنیں است و قد تبین ان الوجود لذاتہ ہوالوجود المجرد عن الماہیات فما ہو مقترن بہا متعین بحسبہا لا بذاتہ فلا یکون عین الواجب المتعین بذاتہ المجرد عن الماہیۃ الخ ح (3) ان الوجود الخ (4) ف مستعین بحسبہا لا بذاتہ فلا یکون عین الواجب المتعین بذاتہ المجرد عن الماہیات الخ

بدانکه امور کلیه یعنی حقایقی که لازم موجودات خارجی است چون حیات و علم و ارادت و قدرت و غیر آن از چیزهائے است که امور عقلیه اند که اینها را در خارج ذاتی نیست و هر چند که در خارج اینها را ذاتی نیست اما اینها موجود اند در عقل بے شکی پس این امور عقلیه از معانی مجرده است که آن را باطن و غیب می خوانند و این امور را حکم و اثر است در هر چیزے که آن را وجود عینی خارجی است چنانکه[1] حیوة را اثر است در هر حی و علم را در هر عالمی و قدرت را در هر قادری بلکه این امور کلیه عین موجودات خارجی است در خارج بحسب ما صدق اگر چه غیر آن است در عقل یعنی بحسب مفهوم پس این امور کلیه امور ظاهر اند از حیث عینیت بموجودات عینی و باطن اند از حیثیتی که معقول اند پس هر موجود عینی خارجی مستند است باین امور کلیه و ممکن نیست وجود این امور کلیه در خارج مگر در ضمن موجودات خارجیه و این ظهور و تعین در خارج بتبعیت موجودات خارجیه منافی معقولیت و کلیت آن امور نیست فی نفس الامر و این موجودات خارجیه را نیز اثر است و حکم درین امور کلیه معقوله یعنی احکام لاحق امور کلیه می شود بتبعیت امور خارجیه چنانکه حیوة و علم و قدرت و اراده و امثال آن - هرگاه صفت قدیم باشد قدیم می گوئیم و چون صفت حادث باشد حادث حالانکه هر یک ازین امور حقیقیه[3] واحده است که باعتبار ذاتی که قایم باوست متصف می گردد بقدم و حدوث و تناهی و عدم آن و انقسام و تجزی و انفصال و اتصال و سایر اوصاف[4] جسمانیات و بحسب نفس حقیقت خود قابل[5] این اوصاف نیست و از معانی مجرده است که آن را عالم غیب و باطن خوانند

---

(1) ف چنانچه (2) ف ح خارجیه (3) ف حقیقت واحده (4) ف صفات (5) ه قایل

این ترجمهٔ کلام شیخ مفتاح معرفت حقایق کلیهٔ است بلکه مفتاح تمام معارف است و ازینجا استنباط[1] کنند که کلیت و معقولیت وجود منبسط و سایر امور کلیهٔ از صفات و اعتبارات ذات الهیهٔ منافی و مخالف تمایز موجودات و وجودات و تغایر احکام و تباین آثار و تفاوت احوال نیست بلکه ببداهت حسیهٔ و عقلیهٔ می دانیم که تفاوت احکام و آثار منحصر بر امور معقولهٔ است چه زید عالم اشرف[2] است از ذات خود من حیث الجهل و بدستور سیادت و شرافت و رذالت و دناءت و علم و جهل و عجز و قدرت و غنا و افلاس و صحت و سقم همه از امور معقولهٔ اند و در خارج غیر از ذات موجودات نیست و مناط اختلاف احکام و آثار از ثواب و عذاب و شرف و خست همه بران امور معقولهٔ است ازینجا است که شیخ کبیر تصریح فرموده مطلق الظهور للوجود التمیز[3] للعالم

فرع شیخ رکن الدین علاء الدولهٔ سمنانی[4] قدس سره در وجه می فرماید که عالم (ذات) وراے وجود و عدم است و محیط است بوجود و عدم و شک نیست که این وجود هستی حقیقی نمی خواهد والا چگونه گوید که ورای آن است و آنکه منع می فرماید از اطلاق وجود مطلق بر حق و تکفیر می کند وجودیهٔ را محمول بر آن است که او از وجود مطلق وجود عام می خواهد که وجود فیضی و ظلی و مادهٔ ممکنات است نه هستی حقیقی که وجود است لا بشرط شی بدلیل آنکه می فرماید که وجود مطلق فعل حق است و شک نیست وجود بمعنی فعل که جمیع حقایق مجردهٔ بسیطهٔ است چنانچه ذکر رفت[5] و از کتب شیخ صدرالدین

---

(1) ف استناد (2) ف اشرف (3) ف للوجود و التمیز (4) شیخ ابوالمکارم احمد بن محمد البیابانکی السمنانی بعمر هفتاد و هفت سال در شب جمعهٔ بست و دوم رجب سنهٔ هفتصد و سی و ششم برحمت حق پیوست (نفحات الانس صفحهٔ ۳۹۲) (5) ف یافت

نقل کرده شد عین ذات محض نیست بلکه فیض ذات است که تجلی وجودی و نفس الرحمان می خوانند والا جمیع مشایخ و محققان در مرتبه ذات مقدس و آنکه ادراک را بذات حق راه نیست متفق اند

بیان بودن مناقشه لفظی میان شیخ اکبر و شیخ سمنانی رحمهما الله

و اگر کسی در سخنان شیخ محی الدین و شیخ صدر الدین و شیخ رکن الدین علاء الدوله سمنانی قدس الله سرهم[1] تامل کند بتخصیص در کتب شیخ صدر الدین که در بحر شیخ محی الدین و مبین حقایق کلام اوست بیقین بداند که میان شیخ محی الدین و شیخ علاء الدوله سمنانی قدس الله روحه[2] بلکه میان هیچ یک از کمل عارفان درین مسئله خلاف حقیقی نیست و مناقشه لفظی و اصطلاحی است - شعر

عباراتنا شتی و حسنک واحد
و کل الی ذاک الجمال یشیر

شیخ محی الدین در فتوحات فرموده ان الوجود هو الحق المنعوت بکل نعت - شیخ علاء الدوله سمنانی در حاشیه نوشته ان الوجود الحق هو الحق تعالی لا الوجود المطلق و المقید کما ذکرت

و ظاهرا آن است که مراد شیخ محی الدین نیز همین است که وجود حق حقیقی اوست یعنی وجود بحت نه وجود عام بدلیل آنچه از انشاء الدوایر و فصوص نقل کرده شد - پس اعتراض وارد نباشد و اگر حمل بر وجود عام کنیم هو الحق المنعوت بکل نعت نیز راست باشد بران وجه که از انشاء الدوایر نقل کرده شد در مرتبه ثالث که وجود عام است و هو الحق المخلوق به وموید وجه ثانیست تعمیم منعوت بکل نعت چراکه ذات حق منعوت بکل نعت نیست و از بعضے نعوت ممکنات و محدثات منزه است باتفاق و وجود عام که در قدیم قدیم است و در حادث حادث و در نعوت تابع موصوف است منعوت بکل نعوت است چنانچه در تحت امور عامه گذشت و ذات نیز که منعوت[3] است

---

(1) ف اسرار هم (2) ف روحهما (3) ف منعوت بنعوت کمال است

بنعوت کمال از جهت وجود عام است والا مرتبه اطلاق صرف موسوم به هیچ اسم و منعوت به هیچ نعت نیست الا نعوت سلبیه که تنزیه صرف است تدبر تفهم

و در موضع دیگر از فتوحات فرموده و فی نفس الامر لیس الا الوجود الحق - شیخ در حاشیه نوشته بلی و لیکن ظهر من فیض وجوده بجوده[1] مظاهرها فللفیض وجود مطلق و للمظاهر وجود مقید و للمفیض وجود حق و در موضع دیگر در متن فرموده اذ الحق هو الوجود لیس الا در حاشیه نوشته هو الوجود الحق و افعاله وجود مطلق ولاثره وجود مقید و در موضعی دیگر در متن فرموده بعد از تحقیق وجود مستفاد و عدمیة ماهیات که و لقد نبهتک علی امر عظیم ان تنبهت له و عقلته فهو عین کل شی فی الظهور ماهو عین الاشیاء فی ذواتها سبحانه و تعالی بل هو هو و الاشیاء اشیاء شیخ در حاشیه نوشته بلی اصبت فکن ثابتا علی هذا القول

و این حواشی بر فتوحات بخط شیخ قدس سره حالا حاضر است در صوفیه باد[2] در هفتاد سالگی نوشته چنانکه در آخر کتاب بخط[3] شیخ مثبت است و تامل درین حواشی مفید رفع اعتقاد خلاف است در اصل توحید میان شیخ محی الدین و شیخ علاء الدوله قدس سرهما و اگر آنچه شیخ علاء الدوله در باب توحید صوفیه بدان تعریض و تصریح کرده در رسایل و کتب خود ایراد افتد این مختصر باطناب انجامد و بواسطه آنکه طور توحید خواص وراء طور عقل مجرد است و تعبیر ازان مشکل است اختلاف در عبارات واقع است و امثال این اختلاف نمائی در ظاهر کلام الله و کلمات انبیاء و اولیاء صلوات الله علیهم اجمعین واقع است و هر کسی سند خود ازان می یابد

شیخ عبدالله انصاری در کتاب منازل السایرین از توحید خواص چنین تعبیر فرموده

---

(1) م وجوده مظاهرها (2) ف صوفیا ماد (3) ف بدخط

اما توحید ثالث توحیدی است که اختصاص بخشیده است آں را اللہ سبحانه برای نفس خود و مستحق ایں توحید است بقدر عظیم خود و ظاهر شده است ازیں توحید لایحه بر اسرار طایفه از برگزیدگان او و بے زبان ساخت ایشاں را از نعت او و توحیدیکه بر السنة مبشرین اشارت بایں جاری است یعنی اسقاط حدوث و اثبات قدم پس ایں اشارت در توحید علتی است که صحیح نمی شود توحید مگر باسقاط آں - پس باطل است هر اشارة که جاری است برالسنة علماء ایں طریق اگرچه ملمع کرده باشند بعبارات مزخرفه و تفصیل کرده باشند آں را بفصول مموه زیراکه آں توحیدی است که عبارت اورا زیادہ می کند خفا و صفت نفور و بسط صعوبت و بایں توحید چشم بسته اند اهل ریاضات و ارباب احوال و همیں توحید قصد کرده اند اهل تعظیم و اهل جمع و بر همیں توحید هجوم کرده اند اشارات و معهذا هیچ زبانے بآں ناطق نگشته و عبارتے مشیر نشده که توحید ورای عبارات و اشارات است

ما[1] وحد الواحد من واحد اذ کل من وحده جاحد
توحیده ایاه توحیده و نعت من ینعته لاحد

انتہی مترجما -

فرع - ازیں تحقیقات معلوم نمایند بطلان قول بعضی جهلاء زنادقه که میگویند که موجود مطلق را که منعوت است بمقام احدیت ذاتیه و مقام عزت و غنا و غیب هویة و غیب الغیوب بدون مظاهر و تعینات و تحقق و وجود بالفعل نیست بلکه وجود بالقوه است و هرچه هست همیں عالم صورت است و قوی و

---

(1) در نسخه ف ایں اشعار چنیں است

ما وحد الواحد من واحد اذ کل من وحده جاحد
توحید من ینطق عن نعته عاریة ابطلها الواحد
توحیده ایاه توحیده و نعت من ینعته لاحد

روحانیات آں که ملک و ملکوت می خوانند و ذات عبارت از همیں[1] مجموع است و انسان کامل جامع کمالات وجود است و بدون او کمال وجود بالفعل نیست

رد خواجه محمد حسینی گیسو دراز و کفری ازیں شنیع

تر در هیچ دین و ملت کسی نگفته باشد طرفه تر آنکه خواجه محمد حسینی گیسو دراز همیں امر را از کلام شیخ اکبر فهمیده قایل بتکفیر چنیں شیخ اکبر گشته[2] زباں درازی بسیار چوں گیسوی دراز خود فرموده و حال آنکه شیخ اکبر از نسبت ایں امر شنیع مبرا و کلام او از چنیں معنی قبیح معرا است رضی الله عنهما

و شیخ رکن الدین علاء الدوله[3] قدس الله روحه که تکفیر وجودیه کرده و ازانجا طعن ببعض اکابر منتقل شده اولا سبب آں بود که درویشے مکتوبی بدو نوشته که کمال الدین عبدالرزاق کاشی سخنهاے عجب می گوید و می گوید که شیخ او[4] غیر عالم چیزی دیگر را اثبات می کند بالوهیت و الله اعلم که ناقل غلط کرده است یا خود او کفری بدیں رسوائی گفته است ـ

بر هر تقدیر اگر مراد آں باشد که وحدة حقیقی که آں را وجود بحت خوانند که کان الله ولم یکن معه شی و کنت کنزا مخفیا نشان آن است تحقیق و وجود آں نسبت کثرة و مظاهر است و اورا بدون اینها تحقق و صلاحیت مبدائیه و تاثر و افاضه نیست هر چند قایل باشد بعدم مظاهر و تعینات برسبیل تجدد و تبدل لازم آید[5] که مبدا اول و نور الانوار و موثر و مفیض حقیقی کثرت و تعین و مظهر باشد و کسی را که اندک تمیزی باشد ببداهة عقل حکم کند ببطلان و فساد ایں[6] و اگر در انچه[7] اکابر محققان نقل کرده شد تامل کنی بیقین معلوم شود که نسبت ایں سخن بصوفیه بهتان صریح واِفک عظیم است و هیچ عاقل ایں اعتقاد[8] بحضرت احدیت نکند

---

(1) همیں درف نیست (2) ح شده (3) ف علاء الدوله سمنانی قدس الله سره و روحه (4) ف ح تو (5) ف می آید (6) ف این او را گر (7) ف درانچه ازا کابر (8) ف ح اعتقاد فاسد

و این اعتقاد غلط شاید که ازان ناشی شده باشد که احیاناً شیخ محی الدین و شیخ صدر الدین وغیر ایشان وجود را بر[1] مرتبه ظهور و تعین اطلاق کنند و ورای آن را وجود نخوانند . چنانچه شیخ درتدبیرات الهیه می گوید کل ما دخل فی الوجود فهو متناه و شیخ صدر الدین در تفسیر فاتحه می گوید اذا العینی الکلی الخارج عن دائرة الوجود و الجعل و در مفتاح الغیب می گوید و الوجود تجلی من تجلیات غیب الهویة و حال معین کباقی الاحوال الذاتیة

و شیخ علاء الدوله در رساله سایر[2] الدوایر می گوید که لان فوقها یعنی فوق الطبیعة عالم العدم المحض و ظلمة العدم محیط بنور الوجود المحدث و فیها ای فی الظلمات یوجد عین الحیوة و این اشارت است بآنکه در معارج[3] المعارج فرموده و اعلم ان فوق عالم الحیوة عالم الوجود و فوق[4] عالم الوجود عالم الملک الودود ولا نهایة لعالمه[5] پس ورای این وجود را عدم گویند در مقابله وجود کونی ظلی و این بر حقیقت نباشد یا وجود را از وجدان گیرند پس وجود آن را گویند که بوجهی از وجوه قابل ادراک و شهود باشد و الله اعلم

و اگر مراد آن باشد که وجود مطلق و وحدة حقیقی غیب مطلق است و ادراک را باو راه نیست مگر از ظهور آثار و افعال و مظاهر و کثرات و بدون تعین و ظهور وجود کونی ممکن نیست و آنچه[6] و رای این ظهور و آثار باشد آن را وجود محقق نخوانند و وجود بالقوه گویند و مراد وجود علمی باشد بمعنی راست باشد و لیکن در تسمیه[7] غلط کرده باشد زیراکه وجود حقیقی بالفعل آن وجود است که ازلا و ابدا متحقق است و تغیر و تبدیل را بحقیقة او راه نیست و دلیل بر تحقق او ظهور آثار

---

(1) ح در (2) ف سایر و وارد (3) ف ح مدارج (4) ف الفوق (5) ف بعالمه (6) ف حقیقی (7) غلط درف نیست

است چرا که عدم مطلق مبدأ آثار نمی تواند بود[1] و آثار نیز بخود[2] موجود نمی تواند شد و بواسطه عدم ظهور او بر غیر بدون تعین کثرت او را بود بی نمود نتواند و تعین و کثرت را نمود بی بود[3] برای تفهیم در کمال ذاتی وجودی او پیش از اعتبار ظهور و تعین هیچ قصور نیست و ظهور جهت[4] تکمیل است که آنرا کمال جلأ و استجلا خوانند

در نصوص فرماید کماله بنفسه و وجوده بالفعل لا بالقوة و بالوجوب لا بالامکان[5] و بدون اعتبار تعین و کثرة و مظهر ظاهر است بر ذات خود و کنز مخفی از اغیار است و بعد از ظهور کثرة بر غیر ظاهر شود که فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق و خود را در مظاهر و بمظاهر مشاهده کند طورا بعد طور و این مشاهده بعقل کل باشد و بنفس کل و بانسان کامل و بدیده هر مشاهده و عارف و جاهل نیز و این تفاضل مشاهده ذاتی کلی عینی است نه حدوث تغیری اما سخن متصوفه ناظر بآن است که وجود بحت که وحدت حقیقی است چون ظاهر بشود بسبب تعین و کثرت عین وجود مقید و کثرت است و باطن عین ظاهر است و لیکن این عینیت من کل الوجوه نیست زیراکه این تعین متناهی و مقید است پس چگونه مطلقا عین مطلق نا متناهی باشد و نچه درین فصل گذشت معنی از ایراد امثال این شبهات نیست اگر بدیدهٔ انصاف تامل کنی و از تعصب و تقلید فاسد مجتنب باشی و نظر بمنقول کنی نه بناقل فرب حامل فقه الی من هو افقه ورب حامل فقه غیر فقیه و السلام علی من اتبع الهدی

اصل نهم - در جزئیة حقیقة وجود

حقیقت وجود نزد متکلمین بدانکه حقیقت وجود نزد متکلمین زاید بر ذات واجب و ممکن است پس[6] بقول ایشان وجود

---

(1) ح نمی تواند شد (2) ف مجرد (3) ف بی بود بودهٔ برای (4) ف حقیقت (5) ف بالواجب (6) ف پس وجود بقول ایشان

مفهومیست کلی مشترک بین الاشیاء با لاشتراک المعنوی و نزد شیخ الاشاعره ابوالحسن الاشعری و ابوالحسن البصری از معتزله وجود هرشی عین اوست - پس وجودات جزئیه متعدده غیر متناهیه مختلفة الحقایق باختلاف الاشیاء پیدا آمدند برین تقدیر هروجود ازین وجودات جزئی است و اشتراک لفظ وجود درین وجودات مختلفه اشتراک لفظی است نه معنوی

حقیقت وجود نزد حکما و نزد حکماء چون وجود واجب عین ذات واجب است و در ممکن زاید بر ذات او ضرورتا قایل می شوند بآنکه وجود حقیقت کلیه است که افراد بسیار دارد مگر یک فرد ازان بنوعی است که عارض ماهیت[1] نباشد بلکه خود[2] بذات خود بے عروض بماهیت مصداق وجود باشد و آن فرد کذائی وجرد واجبی است و باقی افرادش عوارض ماهیات ممکنه[3] پس وجود برین تقدیر هم کلی مشکک خواهد بود و وجود واجبی جزئی حقیقی مندرج در تحت وجود کلی و تفاصیل این مذاهب ثلاثه از کتب کلامیه باید جست

حقیقت وجود نزد صوفیه اما مذهب متصوفه پس مذهب[6] است بدوشعبه اکثری بآں[4] رفته اند که[5] نه کلی است و نه جزئی نه عام و نه خاص و متاخرین[7] محققین بتحقیق رسانیده اند که حقیقت وجود من[8] حیث هی جزئی حقیقی است - عارف جامی در شرح رباعیات می فرماید - رباعی

هستی که حقیقت حق آمد الحق
نے آنکه بحق بود مضاف و ملحق
قومی بتعینش مقید دارند
قومی دگر از قید تعین مطلق

قایلین باتحاد دو فرقه اند قایلان با تحاد وجود واجب تعالی با حقیقتش دو فرقه اند

---

(1) ماهیت درف نیست (2) خود درف نیست (3) ف ممکن (4) ف بران (5) که درف نیست (6) است درف نیست (7) ف و محققین متاخرین (8) من درف نیست

فرقهٔ اول فرقهٔ اول ارباب فکر و نظر چون حکماء ایشان می گویند نشاید که واجب الوجود کلی باشد یعنی نشاید که اورا کلیت و عموم عارض تواند بود زیراکه وجود کلی در خارج بے تعیین صورت نه بندد پس لازم آید که واجب الوجود مرکب باشد ازاں امرکلی و تعیین و ترکب واجب محال است - چنانکه مشهور است بلکه واجب باید که فی حد ذاته متعین باشد یعنی تعیین وی عین ذات وی باشد چنانکه وجود وی عین ذات وی است تابه هیچ وجه درو ترکب و تعدد صورت نه بندد و حینئذ موجودیت اشیاء عبارت ازاں باشد که ایشاں را با حضرت وجود تعلقی خاص و نسبتی معین هست و از آں حضرت بر ایشاں پرتوے است نه آنکه وجود مر ایشاں را عارض است یا درایشاں حاصل برین تقدیر موجود مفهومی باشد کلی محمول بر امور متکثره و وجود جزئی حقیقی ممتنع الاشتراک بین الکثیرین است[1]

سوال اگر کسی گوید که متبادر بذهن از لفظ وجود مفهومی است مشترک میان چیزهاے بسیار پس چون جزئی حقیقی باشد

جواب گوئیم که سخن در حقیقت وجود است نه در آنچه متبادر می شود از لفظ وجود پس می شاید که حقیقت وجود جزئی حقیقی باشد و مفهوم کلی متبادر از لفظ وجود عرض عام نسبت بآں حقیقت چون مفهوم واجب قیاس با حقیقتش

فرقهٔ دوم فرقهٔ دوم صوفیه قائلین بوحدة وجود اند می گویند که ورای طور عقل طوری است که دراں طور بطریق مکاشفه و مجاهده چیزے چند منکشف می گردد که عقل از ادراک آں عاجز است[2] هم چنانکه حواس از ادراک معقولات که مدرکات عقل است عاجز اند و دراں طور محقق شده است که حقیقت وجود که عین واجب الوجود است نه کلی است و نه جزئی نه خاص و نه عام بلکه مطلق است از همه قیود تا حدیکه

---

(1) است درف نیست (2) ح مدارک عقلیه

از قید اطلاق نیز معرا است بران قیاس که ارباب علوم عقلیه در کلی طبیعی گفته اند و آں حقیقت در همه اشیا که موصوف اند بوجود تجلی و ظهور کرده است بآں معنی که هیچ چیزے ازاں حقیقت خالی نیست اگر حقیقت وجود بکلی خالی بودے اصلا بوجود موصوف نگشتی انتهی

وجود نه کلی است و نه جزئی و قیصری رحمة الله علیه نیز در مقدمه شرح فصوص می نویسد[1] که وجود نه کلی است و نه جزئی - پس اینجا دو امراند

یکی نفی کلیت وجود که دو منشا محقق دارد

دوم نفی جزئیتش که دو منشا متخیل دارد - اما نفی کلیت پس منشاء اولش نظر بحقیقت وجود است و منشاء ثانی نظر[2] بعینیت وجود با واجب

تقریر منشا اول آنکه وجود محض تحصل و فعلیت است زیراکه وجود مابه[3] التحقیق جمیع اشیا است - پس اولی باشد بتحقق و تفصیل - ایں مقدمه در فصل سوالب اربع می آید و کلی اعم ازینکه طبیعی باشد یا عقلی وجود بالفعل ندارد اگر جنس است و اگر نوع بے افراد خود تحصل ندارد و طبیعت وجود منافی عدم تحصل است

برهان آخر وجود نتواند که کلی باشد ضرورتا وی را افراد ذهنیه یا خارجیه خواهند[4] بود - پس ایں افراد یا همه ممتنعه[5] بالذات اند یا ممکنه[6] بالذات قاطبة که بقضای وجود خارجی نیامده و ایں هر دو شق باطل است ببداهة زیراکه وجود واجبی نه ممتنع بالذات است[7] نه ممکن بالذات و نزد کسیکه قایل است بکلیت وجود افراد موجوده اورا متحقق اند یا یک فردازوی واجب بالذات موجود فی الخارج و باقی افراد ممتنعه

---

(1) قلمی فصل اول صفحه ۳ (2) نظر درف نیست (3) ف مابه التحقق (4) ف خواهد بود (5) ف ممتنع (6) ف که قابلیة (7) است درف نیست

بالذات و این مذهب هرچند قریب بمذهب صوفیه موحده است اما فی حد ذاته باطل است زیراکه این مذهب متصور نیست مگر وقتیکه ذات وجود مقتضی تعین وجوبی باشد و این موجب انحصار است در فرد واحد پس وی را افراد متعدده اصلا متصور نخواهند شد یا موجود در خارج افراد کثیره اند که همه واجب اند بالذات این هم صریح البطلان زیراکه مستلزم تعدد واجب است که ببراهین عقلیه در کتب کلامیه بطلانش مدلل است یا همه ممکنات موجوده اند پس لازم می آید خلو وجود از وجوب ذاتی و سد باب صانع و قول بد هریت یا بعض واجب است فقط و باقی ممکنات موجوده اند و این مذهب مسلوک بین العلماء است و شک نیست که این مذهب دران صورت[1] متصور است که ذات وجود مقتضی تعین وجوبی نباشد و لهذا می گوئیم اختلاف افراد شی واحد بوجوب و امکان نیست مگر باختلاف عوارض پس وجوب هر فردی که ازین افراد واجب گشته بعوارض خواهد بود پس وجوب بالذات نماند

علاوه آنکه عارض از لوازم ذات نیست والا یعنی اگر لازم ذات باشد پس هرجا که ذات باشد لازم نیز باشد و چون ذات وجود در ممکنات یافته شد و وجوب در اینجا نیست پس معلوم شد که این وجوب بسبب عارض است غیر لازم

سوال و جواب سوال لا نسلم[2] که اختلاف افرادشی واحد نمی شود مگر بعوارض جایز است که مفهوم واحد محمول باشد بر حقایق مختلفه پس افراد او مختلفه خواهند بود بحقیقت خود بالذات نه بالعوارض

جواب این اختلاف حقایق افراد صحیح نمی شود مگر در آنجا که آن مفهوم واحد جنس یا عرض عام باشد پس وجود اگر جنس وجودات خاصه باشد ضرورتا وجود واجبی نیز مرکب از جنس و فصل خواهد بود و ترکیب[3] واجب محال و نیز فصول

---

(1) صورت درف نیست (2) ف نسلم (3) ف ح ترکیب

وجودات خاصه یا وجودات اند یا غیر آن - اگر غیر وجود اند بقاعده جنسیه وجود در تحصل و فعلیت محتاج امر آخر خواهد بود و آن امر آخر محتاج بوجود که وجود ما به التحصل و الفعلیة جمیع اشیاء است پس دور لازم و اگر وجودات اند لازم آید ترکیب هردو[1] وجود از وجودین و آن هم باطل و باز وجود ثانی نیز مرکب ازین[2] وجود جنس و وجود آخر خواهد بود و هکذا و نیز در ضمن احتیاج وجود جنس بوجود ثانی احتیاج وجود جنس بوجود جنس لازم آید که[3] احتیاج الی الکل مستلزم احتیاج الی اجزائه است و شک نیست که این احتیاج بطریق توقف است بدرجتین - پس توقف شی[4] علی نفسه لازم آمد و نیز جنس عرض عام باشد[5] نسبت بفصل و متصور نیست که وجود عرض باشد مر وجودات را زیراکه مفهوم عارض و معروض درینجا متحد است و نیز اگر اینجا وجودی عارض و وجودی دیگر معروض باشد لازم می آید اجتماع وجودین اگر هردو محقق[6] باشند و الا احد الوجودین معدوم خواهد بود و هذا کله باطل بالدلایل العقلیة و اشتراک الوجود بین الوجودات اما کاشتراک الجنس بین الانواع او کاشتراک الفصل او النوع بین الاشخاص و کل من الشقوق باطل اما الاول فلانه یلزم ان یکون الفصل المقسم له مقوما لحقیقته فان الجنس لا یحتاج فی تقومه الی الفصل لانه خاصة للجنس کما ان الجنس عرض عام له بل فی[7] ان یوجد و تحصل بالفعل فانه کالعلة المفیدة لوجود الجنس لا لتقومه فلوکان حقیقة الجنس هوالوجود لکان فصله الذی یحصل وجوده یقوم ماهیة اذ ماهیة الوجود لا غیر

و اما الثانی فلانه لاشی فی عالم الواقع اعم من الوجود حتی یکون ذلک الاعم جنسا بالنسبة الیه

---

(1) دو درف نیست (2) ف وجود جنس آخر (3) ف که الی احتیاج (4) ف الشی (5) ف می باشد وحد نسبت (6) ف متحقق (7) ف و

و اما الثالث فلان الشخص لا یحتاج فی کونه متصفا بالنوع الی التشخص بل فی وجوده فلوکان الوجود هوالنوع لکان احتیاجه الیه احتیاجا فی اتصافه بالنوع هکذا قال الصدر الشیرازی فی الاسفار الاربعة

برهان آخر - وجود بمعنی مابه التحقیق[1] اگر کلی باشد لابد که هر فرد او مابه التحقق باشد که صدق کلی بر افراد لازم پس افراد وجود کلا او بعضا نه ممتنع توانند بود نه غیر موجود زیراکه معدوم مابه[2] التحقق موجود نتواند شد پس لابد که جمیع افراد وجود موجود باشند - پس اگر واجب اند تعدد واجب لازم و اگر جمیع ممکن اند لازم آید تقدم الشی علی نفسه زیراکه چون جمیع افراد وجود بحیث لایشذ[3] عنها شی ممکن گشتند و ناچار انتهاے ایجاد و تحقق بواجب باشد و واجب باید که موجود باشد پس یک فرد وجود واجبی که علت است برجمیع افراد وجود که معلولات وی اند مقدم باشد و چون وجود[4] واجبی نیز فرد وجود است پس تقدم الشی علی نفسه لازم افتاد باقی ماند یک احتمال که یک فرد وجود واجب باشد و باقی ممکنات موجوده که مذهب مسلوک است و بطلان این احتمال سابق مبین گشته

برهان آخر - کیف یکون الوجد کلیا و الکلی لا بدله من جزئیات وکیف یکون له جزئیات فانه ان ارید بالجزئی معروض شی من التعینات و الصفات من غیر اعتبار شی من العوارض معه فهو المطلق الواحد الواجب الذی عرض له هذه امور بحسب تعیناته اللاحقة لتحققه ذاتیة للموجودات او غیرها بحسب الظهور فی المرایا و المظاهر بل هذه الصفات عارضة للماهیات بشرط و ان ارید بالجزئی شی من التعینات و الصفات العارضة من غیر اعتبار الوجود معها فلا نسلم انها جزئیات اذ لابد فی کون الشی جزئیا للامر من تضمنه لذلک الامر الذی هو کلیة و ان ارید المجموع من الوجود المعروض و

---

(1) ف مابه التحقق (2) مادرف نیست (3) ف لا یسد (4) وجود درف نیست

التعینات و الصفات العارضة فلاشک ان التعینات و الصفات امور عقلیة لا یتحقق فی الخارج اما التعینات فظاهر و سیجئ و اما الصفات فلانها فرع التعینات لانها فرع وجود المحل و وجود المحل عین التعین و التعین و ان کان بالعوارض فهی لا یکون قبل وجود المحل و اذا کانت فرع التعینات العقلیة فهی اولی یکونها عقلیة لا یقال[1] هذا سفسطة لانکار الصفات الحقیقة الشاهدة للاشیاء لانا نقول المتحقق[2] فیها هو الوجود مع اعتبار امر عقلی لا یتحقق من حیث هو فی الخارج بل من حیث ظهور الموجودیة و اذا کانت التعینات و الصفات امور العقلیة[3] و الوجود امرخارجی فکل جزئی بفرض للوجود یکون مرکبا من هذه المجموع الذی بعضه عقلی و بعضه خارجی فلا یتحقق المجموع المرکب من العقلی و الخارجی لان تحقق الکل بتحقق جمیع الاجزاء فلا یتحقق بامتناع تحقق الجزئیة فی الخارج و ان ارید الوجود المعروض من حیث هو معروض لها باعتبار ظهوره فی المظاهر فهو عین الواجب بحسب الذات غیره بحسب هذه الصفات اللاحقة بظهور و ان قلنا الصفات عارضة للماهیات فلا کلام ولا یتعدد[4] الوجود بحسبها و الامکان کل وجود مرکبا من الوجود المطلق و من تلک الصفات فیعود کل فرد الی المجموع الذی ابطلنا هذا من اجلة التائید للمهائمی رحمة الله علیه

دلیل اقوی بر نفی کلیت وجود آنکه قاعده مسلمه صوفیه و حکما است لاماهیة للواجب الا الوجود پس معنی کلمة طیب لا اله الا الله لا اله الا الوجود خواهد بود اگر وجود کلی باشد و افراد کثیره داشته باشد کلمه طیب افادة معنی توحید نخواهد کرد که کلی محتمل الصدق علی الکثیرین است و بصعوبت این اشکال شیخ ولی الله و برخی از متاخران[5] صوفیه قایل شدند که هرچند[6] وجود بحت نه کلی است نه جزئی - اما مسمی الله که تجلی اعظم است جزئی حقیقی موجود فی الخارج است و گروهی قایل اند که کلمة طیبه بمفهوم لغوی افادة معنی توحید نمی کند بلکه بنقل شارع از معنی لغوی بمعنی اصطلاحی مفید معنی توحید است و ازین جواب[7] اکثراسوله

---

(1) ف سفة (2) ف محقق (3) ف ح امرا عقلیة (4) الوجود درف نیست (5) ح متاخرین (6) چند درف نیست (7) جواب درف نیست

من حیث الا فادة بمعنی التوحید وارد می شوند اند فاع می پذیرند و متاخران محققان خود قایل اند که وجود بحت جزئی حقیقی است پس بر ایشان هیچ اعتراضی لازم نمی آید

اما دو منشا متخیل نفی جزئیت وجود پس یکی آن است که در السنه مشهور است که جزئی آن را گویند که مندرج تحت کلی باشد و بایں اندراج اگر تحت وی افراد دیگر خواهند بود آن را جزئی اضافی خواهند گفت و اگر شخصی واحد خواهد بود پس آن را جزئی حقیقی خوانند و برین تقدیر نسبت میان جزئی اضافی و جزئی حقیقی نسبت عموم و خصوص مطلق خواهد بود پس اگر وجود واجبی جزئی حقیقی باشد لازم می آید ترکب[1] واجب از وجود که کلی است و تعین و تشخص که بآں جزئی حقیقی گشته و ترکب[2] واجب محال است که وی تعالی بسیط است ذهنا و خارجا کما برهن علیه فی الکتب الکلامیة و ازینجا وجه آنکه[3] وجود جزئی اضافی مندرج تحت الکلی الآخر نیست دریافت کنند

دلایل جید بر نفی جزئیة اضافیة وجود و فقیه

علی[4] مهائمی در اجلة التائید شش دلیل[5] جید بر نفی جزئیة اضافیة وجود بیان کرده

منها الثانی الواجب خاصا تحت العام فالعام اما ذاتی له فیلزم ترکب کل وجودحتی الواجب او خارج ولا یتصور خروج الوجود عن الوجودات مع اتحاد المفهوم وما قیل ان النور عارض لنور الشمس و البصر و العقل باطل بل ذاتی لها و خارج عن الشمس و البصر و العقل فان صح کونه عارضا فلا یتحقق بدون المعروض لکن المعروض لا یتحقق بدونه و الافلا الوجود عن افادة التحقق انتهی

---

(1) ف ترکیب (2) ف ترکیب محال (3) آنکه درف نیست

(4) علی درف نیست (5) ف دلیل توحید

اما وجه تخئیلی بودن این منشا آنکه جزئی حقیقی عبارت است از ما یمنع تصوره وقوع الشرکة بین کثیرین - پس تواند بود که این چنین امر مندرج تحت کلی باشد و تواند بود که حقیقی بے آنکه مندرج تحت کلی باشد بلکه بسیط بود بنفس خود بے تعین زاید بر حقیقت مانع شرکت باشد پس درین صورت نسبت بین الجزئین نسبت عموم و خصوص من وجه خواهد بود که دو مادۂ افتراق و یک مادۂ اجتماع می خواهد مادۂ اجتماع چنانچه زید که جزئی حقیقی مندرج تحت انسان کلی است پس هم جزئی حقیقی است وهم جزئی اضافی و یک مادۂ افتراق انسان است مثلا که زید مندرج است تحت حیوان کلی پس جزئی اضافی خواهد بود و چون در ما تحت خود افراد کثیره دارد جزئی حقیقی نخواهد بود

مادۂ دوم افتراق چون تشخص بمذهب (تحقیق و نقطه بر مذهب) کسیکه قایل بوجود جزلا یتجزی است پس تشخص و نقطه مندرج تحت کلی دیگر نیست و مانع اشتراک بین الکثیرین است پس جزئی حقیقی است نه اضافی پس اگر وجود نیز جزئی حقیقی باشد بے اندراج تحت کلی پس لازم نمی آید احتیاج[1] او به تشخص و نه ترکیب او از کلی و تعین و نه اعتراضات دیگر که در کتب مذکور اند

و منشاء دوم آن است که چون وجود جزئی حقیقی باشد کثرت وجودات و موجودات که ببداهت حسی و عقلی ثابت است چگونه صورت پذیرد و بر مذهب صوفیه ظهور او در اشخاص کثیره ممکن التصور نیست

جوابش آنکه

تا چند حدیث جسم و ابعاد و جهات
تاکے سخن از معدن و حیوان و نبات
یک ذات فقط بود محقق نه ذوات
این کثرت وهمی زشیون است و صفات

---

(1) " احتیاج .... و منشا " درف. نیست

و کیفیت و همی بودن کثرت وجودات و تخئیلی بودن تکثر موجودات در فصل آئنده که دربیان سوالب اربع منعقد است بتفصیل می آید ان شاء الله تعالی

و باعث دیگر برایں نفی جزئیت آن است که در عبارات قوم باجمعهم اطلاق اطلاق بر وجود متعارف گشته و هر کجا واقع شده که واجب وجود مطلق است و چوں بظاهر در جزئیت و اطلاق تنافی و تباین بود لهذا قوم مقرر کرده[1] اند که وجود نه کلی است و نه جزئی[2] و بیشتر شکوک و شبهات که بر ارباب ایں علم شریف وارد کرده اند منشاء آں همین اطلاق اطلاق است و حال آنکه ایں مطلق آبی از تقئید نیست که مقید باطلاق تواند شد چنانچه از اسانید آنکه مذکور می شوند واضح و مبین خواهد شد

بدانکه اینجا متقابلات[3] چند اند که خلط با دیگراں مورث ایں همه خدشات[4] است اطلاق و در مقابل او تقئید و ابهام در مقابلهٔ آں تعیین و عموم در مقابله اش[5] تخصیص و کلیت که مقابل وی جزئیت است پس اگر مقابل یکی را با دیگری مقابل کنند خلط مبحث خواهد بود و چوں ایں مقدمه معلوم شد پس باید دانست که اطلاق منافی نیست مگر با تقئید[6] نه با تعیین[7] و آنچه منافی تعیین[8] است ابهام است[9] و تقئید مستلزم تخصیص نیست چه جائیکه تعین زیراکه حیوان ماشی مقید است و اخص از حیوان مطلق نیست بحسب الصدق و اگر تسلیم کنیم[10] که تقئید مستلزم تخصیص و تعیین[11] است دریں صورت هم تنافی در اطلاق و تعیین خاص[12] خواهد بود نه مطلق تعین پس ذات متعینه بذاتها وقتیکه اعتبار کرده شود باوی صفتی از صفات او لابداست که آں ذات[13] مطلق باشد به نسبت ملاحظه اومع

---

(1) ف کردند (۲) ف فن (3) مقالات (4) همه درف نیست

(5) ف آں (6) ف بہ (7) ف تعیین (8) ف تعیین (9) است درف

نیست (10) ف کند (11) ه مخصص (12) خاص درف نیست

(13) ف ذات متعینه مطلق

صفتہ بصفتہ یا مع جمیع الصفات و آں ذات هم متعین وهم مطلق خواهد بود معا بلکہ اطلاق و تعین مجتمع می شوند دراں ذوات کہ منحل می گردند بحقیقۃ[1] کلیہ و تعیین زاید بر ذات چنانکہ[2] هویۃ زید مثلا پس حقیقتی کہ متعین بذاتها است اولی است باین اجتماع اطلاق[3] و تعین و غرض صوفیہ ازین اطلاق بیان احدیۃ ذات است کہ آں را در صناعت حکمت مرتبہ ذات می گویند مگر فرق این است کہ صوفیہ اعتبار نمی کنند مرتبہ ذات را مگر نسبت بذات حق سبحانہ و تعالی زیراکہ ایشاں بحث نمی کنند مگر از ذات او سبحانہ بلکہ هیچ ذاتی را غیر ازوی تعالی موجود نمی بینند و حکما این مرتبہ ذات را نسبت بہ هر حقیقت اثبات می کنند کہ عموم بحث مناسب ایشان است کہ آنها باحث اند از اعیان موجودہ و معین[4] بتعدد ذوات پس چنانکہ[5] ماهیت انسانیہ بلکہ هویۃ زید در مرتبہ خود نہ موجود است نہ معدوم و علی هذا القیاس سایر عوارض ازاں مسلوب است همین قسم حقیقۃ وجود و سلب وجود ازوی در هیچ[6] مرتبہ جایز نیست کہ انفکاک الشی عن نفسہ محال است

عوارض در اصطلاح صوفیہ تعینات نامند

اما باقی عوارض کہ صوفیہ آں را تعبیر بتعینات می کنند و اعتبارات زائدہ بر ذات می گویند ازاں مرتبہ مسلوب خواهد بود و آنچہ از تلبس صفات ناشی است احدیت ذات آں را نافی و این اطلاق منافی نیست با تعین کہ ذات وجود فی نفسہ عین آں تعین است - آری تعین و جزئیت در مرتبہ ذات منتفی است لیکن باین معنی کہ چوں در مرتبہ ذات غیر از ذات صرفہ بہ هیچ امرے ملحوظ نیست[7] پس صفت تعین و اعتبار جزئیت نیز ملحوظ نخواهد گشت نہ آنکہ فی نفس الامر جزئی نیست زیراکہ

---

(1) ف تحقیقہ (2) ف چگونہ (3) ف اطلاق تعین (4) م و قند غنی (5) ف آنچنانکہ (6) ف در هیچ زاید نیست (7) ف م نہ

نسبت نفس الامر با مرتبه ذات چون نسبت دار است ببلده
پس هرچه در بلده است لازم نیست که در دار هم باشد پس آن
ذات وجود متعین است فی نفس الامر و غیر متعین است من
حیث الاحدیة و این سلب تعین و جزئیت نه[1] بنابر آن است
که اطلاق منافی آن است بلکه ازان رو است که ملاک[2] جزئیت
بر علم احساسی است و او تعالی از علوم و ادراکات خلق متعالی
است زیراکه معنی جزئی آنکه نفس مفهوم او مانع شرکت باشد
و حقیقی[3] که از مفهومیت بالا تر بود هرچند امتناع شرکت
موجود است اما جزئی اگر نگویند شاید بلکه اولی و انسب
آری جزئیت باین معنی که امتیاز از ما عدا بحسب الخارج است
در ذات وجود متحقق و جزئیت را معانی بسیار اند که بر[4]
متتبع کتب منطق پوشیده نیست

در بودن تعین ذات الهی اختلاف است و معنی

حقیقی آن و ازین بیان ظاهر شد که احتیاج بتوجیهی که
صاحب تحفه ذکر کرده که اتفاق صوفیه برانیکه تعین ذات
او تعالی است اتفاق کل نیست بلکه اتفاق بعض است زیراکه
در بعض کتب صوفیه واقع گشته که ذات او تعالی وجود
مطلق است نه خاص و فی حد ذاته منزه است از[5] قید و تعین
برابر است که آن تعین زاید بر ذات باشد یا عین ذات حتی از
قید اطلاق نیز منزه است و مخفی نیست که معنی این قول بعضی
آن است که او سبحانه در مرتبه ذات موصوف بتعین اصلا
نیست و این امر منافی نیست مران اتفاق را که می گویند که
او سبحانه متعین است فی نفسه بتعینی که عین ذات وی است

---

(1) نه درف نیست (2) ف ملایک را (3) حقیقتی (4) که درف نیست (5) " از قید و تعین .... نیز منزه است " درف نیست

سوال اگر گفته شود که در[1] مرتبهٔ ذات حمل ذات برذات خود البته صحیح است و تعین[2] دراں مرتبهٔ عین ذات است پس منع از حمل تعین بر ذات دراں مرتبهٔ چگونه درست خواهد شد و آں[3] مرتبه را لا تعین چگونه گفته آید

جواب امتیاز الشی عما عداه امری است نسبتی و اعتباری و آنچه منشا و مبدا اوست در واجب عین اوست و تعین برقیاس وجود است که گاهی اطلاق وجود بر امر نسبتی می کنند و[4] گاهی بر مبداء انتزاع او و حمل تعین و وجود بمعنی[5] اول بر واجب ظاهر البطلان است و اما بمعنی ثانی که عین ذات واجب است پس اطلاق آں برذات من حیث هی نسبة[6] بلکه باعتبار آنکه مبدا معنی اول است و در مرتبهٔ ذات صدق ذات است من حیث هی نه باعتبار امر[7] خارج بلکه تحقیق آن است که در مرتبهٔ ذات[8] چنانچه حمل عوارض صحیح نیست حمل ذات نیز صحیح نخواهد بود زیراکه حمل ذات نیز باعتبار[9] نحوی از تغایر اعتباری جایز نیست و چوں حقیقت حق تعالی شانه مرکب از جنس و فصل و ماهیت کلیت مشترکه و تعین زاید نیست پس[10] آں حقیقت مقدسه بتمام حقیقت و بنفس جوهر ذات خود متحصل و ممتاز است که ابهام را در وی گنجایشے[11] نیست زیراکه سبب ابهام تجانس و تماثل با غیر است و آں ذات مقدسه را غیری نیست پس اگر خواهی بگو که آں حقیقت حقه را اصلا تعین نیست خواه زائد خواه عین و قائل بایں قول نظر[12] براں دارد که تعین آں را می نامند که زاید[13] نماید ابهام را[14] از شی و امتیاز دهد اورا از ما سوی و ایں مقتضی سبق ابهام است اگرچه بحسب بعضی ملاحظات عقلیه بود و

---

(1) درف نیست (2) و تعین آں در مرتبه (3) ف ایں (4) ف گاه (5) ف بر معنی (6) ف نیست (7) امر درف نیست (8) ف ذات ذات (9) ف بے اعتبار (10) ف پس بحقیقت (11) ف گنجایش (12) نظر درف نیست (13) ف زایل (14) را درف نیست

مستدعی وجود غیر است ولو بفرض[1] العقل و چوں ذات حق را نه ابهام است و نه غیر لا عینا و فرضا[2] پس تعین درانجا صادق نیاید و اگر خواهی بگو که تعین او عین او است باین جهت[3] که سلب ابهام حقیقت مقدسه محض از جهت ذات و قوام اوست پس اگر آں حقیقت مقدسه چوں ماهیت زید می بود ایں سلب ابهام[4] نمی شد مگر باعتبار امر زاید بر ذات و اراده نمی کنیم از تعین مگر آنچه مصداق سلب ابهام باشد برابر است که صدق ایں سلب بوجود غیر باشد یا بانتفاء آں و برابر است که بسبق ابهام[5] یا بے سبق آں و ازانجا[6] است که شیخ اکبر رضی الله عنه در باب هفتاد و سیوم از فتوحات می فرماید الواحد الاحد اسم الذات من غیر اعتبار امر ما معها اذ وحدتها نفس ذاتها لا بتشخص و تعین یمتاز به عن غیرها اذ لا غیرها

سوال و جواب سوال اگر گفته شود که کتب قوم مشحون است بحمل[7] او تعالی بر هر واحد از موجودات که تعبیر آں به همه اوست کرده می شود و ایں مقتضی آن است که حق سبحانه متعین نباشد بتعیینے چوں انسان مثلا تا صحیح شود حمل آں ذات بر هر متعین از متعینات

جواب گوئیم هر چند مادة ایں شبه لزجه از محللات و مسهلات سابقه از بطن باطن بیماران مالیخولیا بر[8] آمده باشد مع هذا بشنو که آں حقیقت متعینه است بذاتها بتعین اوسع تعینات که جمع تواند شد بتعینات و خصوصیات لا متناهی که زاید اند برآں تعین ذاتی و شمار کرده می شود آں حقیقت متعینه باهر خصوصیتے حقیقت علحده و موجودی جداگانه پس آں حقیقت هماں[9] حقایق موجود است چوں متلبس شود بخصوصیات

---

(1) ف بالفرض (2) ف ح لا اعتبارا ولا فرضا (3) جهت درف نیست (4) ف بابهام (5) ف ابهام باشد (6) ف ازینجا (7) ف بمحل (8) بر درف نیست (9) '' هماں حقایق ... آں حقیقت '' درف نیست

پس حمل آں حقیقت متعینه بر حقایق خاصه چون حمل زید است فی نفسه بر زید کاتب و زید ضاحک بلکه چون حمل زاید است بر صور حاصله ازوی در اذهان جماعه نه چون حمل انسان است بر افراد وی چنانکه شیخ ولی الله در مکتوب مدنی بآں قایل گشته کهیداشی از قصور تدبر است

پس چنانکه زید متعین است فی نفسه و جزئی حقیقی است فی حد ذاته و تمانعی[1] نیست در تعین ذاتی زید و در حمل او بر نفس خود مقید بخصوصیة کتابت و ضحک و نه در حمل او بر صور ذهنیه که ظهورات زید اند بنحو آخر همین قسم تعین حقیقت حق سبحانه مانع صحت حمل همه اوست نخواهد بود و سردر این مقدمه آنکه که حمل بر کثیرین نه مطلق حمل مقتضی آں است که محمول در حد ذات خود مجرد باید از هر تعینات لا حقه[2] که آحاد آں کثیرین اند نه از تعین مطلق و حقیقت حق سبحانه نیز در احدیت ذات منزه است از هرچه حاصل می شود اورا در مرتبه واحدیت از تعینات صفاتیه و اسمائیه اگرچه متعین است فی حد ذاتها

و آنچه میرسید[3] شریف علامه گفته است که حمل جزئی اصلا صحیح نیست و مثل قول ایشاں هذا زید ماول است بمسمی زید و امثال آں زیراکه جزئی بسبب آنکه اصالتے در وجود دارد قابل ارتباط بغیر[4] خود نیست و اگر حمل کرده شود اورا بر نفس وی باعتبار نحوی از تغایر با نضمام صفات متکثره متغایره بوی درین صورت آں جزئی[5] منقلب بکلی خواهد گشت[6] زیراکه ما یصدق علی کثیرین[7] آمده انتهی کلامه مترجما[8]

جوابش آنکه علماء استدلال نموده اند بر اثبات خزانه خیال بحکم هر شخص مرئی باین نوع هوای المرئی الیوم هو المرئی امس[9]

---

(1) ف ح تمانع (2) ف لایقه (3) سید درف نیست (4) ف غیر
(5) ف مرئی (6) ف شد (7) ف الکثیرین (8) مترجما درف نیست
(9) ف احسن

و این جا اگر تاویل کنند که محمول مرئی است و آن مفهوم کلی است نه جزئی تاویل جاری نمی گردد زیراکه مقصود این جا حکم باتحاد هویتین است نه حکم بمرئی بودن و نیز علماء[1] گفته اند که نسبت درمیان جزئی و کلی یا تباین است یا عموم مطلق و این مقتضی آن است که صادق آید جزئی بر بعض افراد آن کلی پس حمل جزئی بر بعض افراد کلی ازینجا مستنبط[2] گشت

و اما دلیل سید که جزئی قابل ارتباط بغیر نیست پس بدانکه اگر مراد بارتباط نسبت حملیه است پس معنی عدل[3] قبول ارتباط[4] آن خواهد بود که جزئی طرف نسبت حملیه نمی تواند شد پس می بایستے که[5] موضوع هم نشود و حال آنکه بر صحت موضوعیت جزئی اتفاق است و اگر مراد بارتباط خصوصیت طرف محمول است پس مصادره علی المطلوب گشت

جواب دیگر آنکه صدق بر قضیه مستلزم صدق عکس اوست پس صحت موضوعیت جزئی مستلزم صحت محمولیت او نیز خواهد بود و تخصیص بحث باحکام عکوس محصور است از جهت عدم تعلق عرض علمی است باحکام عکوس قضایای دیگر نه ازیں جهت که شخصیات غیر مستلزم عکوس اند و آنچه از انقلاب جزئی بکلی نوشته غفلت است از قیدی که در مفهوم کلی معتبر است یعنی آنکه کلی ظل جزئیات خود است پس ظلیت لازم کلی است پس اصلی چگونه ظلی خواهد شد و معنی کلی ما یصدق علی الکثیرین علی وجه الظلیة است نه مطلقا و چون تحقیق آن است که کلیت و جزئیت صفت علم است نه صفت معلوم پس ممکن شد که زید مشخص[6] را بعنوان تعقل ادراک کنند و کلی خوانند پس انقلاب جزئی بکلی

---

(1) ف حکماء (2) ه منبسط (3) ف عدم (4) ف علیه واقع نمی تواند شد (5) که درف نیست (6) ف شخص بعنوان

عموما محال نباشد و لهذا در ترجیه فحل[1] حکماء گفته اند که علم واجب بجزئیات من حیث الکلی و التعقل[2] است لا علی سبیل التخیل و الجزئیة غایة ما فی الباب آن است که محمول بر زید کاتب و زید ضاحک مثلا این زید محسوس نیست بلکه چون زید را ملحوظ بصفت اطلاق بالنسبة الی الصفات می کنیم فی الحقیقة صورة ذهنیه زید محمول بر مقیدات شد درین صورت ملاحظه جزئی بصفت کلیه شد نه انقلاب جزئی بکلی و چون صوفیه می فرمایند که وجود منبسط کلی اعم معقول است پس انقلاب ذهنی باین نوع نه محال است عند العلما و نه مخالف بمذهب عرفا فتدبر

فی الجمله[3] این حکم یعنی عدم صحت حمل جزئی مخالف است بسیاری از احکام علما را و کفایت می کند ما را که شیخین یعنی ابو علی سینا و ابو نصر فاریابی تصریح کرده اند بصحت حمل جزئی و کلی و نیز ازین قول متجاوز نیست و مارا خود[4] این قدر بس است که همه اوست اگر حمل صحیح است پس منافی جزئیت محمول نیست و اگر حمل (صحیح)[5] نیست پس وجه مناقشه با ما چیست

محقق مدقق شیخ ابراهیم کردی رحمة الله علیه در اتحاف الزکی بشرح التحفة المرسلة الی النبی صلی الله علیه[6] و سلم می گوید براهین عقلیه نیره دلالت می کنند بر وجود وجود مطلق و وجوب او و برینکه آن وجود مطلق مشخص[7] است زیراکه واجب الوجود است و واجب موجود است در خارج باتفاق و ضرورة و هرچه در خارج موجود است پس او مشخص[8] است

و در بلغة المسیر الی توحید العلی الکبیر بعد نقل دو[9] دلیلے بر عینیت وجود واجب ناقلا عن السید الشریف الجرجانی می

---

(1) ف ح قول (2) ف العقل (3) ف ح و بالجمله (4) خود درف نیست (5) صحیح درف وح نیست (6) ف علیه و آله و صحبه و سلم (7) ف شخص (8) ف شخص (9) دو درف وح نیست

گوید وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا یکون الاعین الوجود الذی هو موجود بذاته لا بامر[1] مغایر لذاته و لما وجب ان یکون الواجب جزئیا حقیقیا قایما بذاته لا بامر زاید علی ذاته وجب ان یکون الوجود ایضا کذلک اذهو عینه[2] فلایکون الوجود مفهوما کلیا یمکن ان یکون له افراد بل هو فی حد ذاته جزئی حقیقی لیس فیه امکان تعدد ولا انقسام و قایم بذاته منزه عن کونه عارضا لغیره فیکون الواجب هو الوجود المطلق ای المعری عن التقیید بغیره و الانضمام الیه و علی هذا لایتصور عروض الوجود للماهیات الممکنة فلیس معنی کونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصیة الی حضرة الوجود القایم بذاته و تلک النسبة علی وجود[3] مختلفة و انحاء شتی یتعذر الاطلاع علی ماهیاتها فالموجود کلی و ان کان الوجود جزئیا حقیقیا هذا ملخص ما ذکره بعض مشایخنا و قال لا یعلمه الا الراسخون فی العلم انتهی کلام الکردی

و بدستور محقق مهائمی در ادلة التوحید هرجا ذکر کرده که مراد بنفی خاص و جزئی که از وجود می کنیم خاصی که مندرج تحت العام و جزئی مندرج تحت الکلی است نه جزئی حقیقی مطلقاً

اصل دهم (در رفع شبهات)

چون بعون[4] عنایت الهی باثبات رسید که وجود جزئی[5] حقیقی است و شخصی موجود فی الخارج است و اطلاق لفظ مطلق و متعین و امثال آن منافی جزئیت و شخصیت او نیست پس اشکالات بسیاری که در شخصیت[6] وجود ایراد کرده اند اندفاع پذیرفت

کلی طبیعی را وجود نیست منها اقوی واصعب شبهات وادق و اشد مشکلات آنکه کلی طبیعی[7] را وجود نیست و چون

---

(1) لا بغیر بامر (2) ه عینیة (3) ف وجوه (4) ف بعوض عنایت (5) ف جزئی و حقیقی (6) ف ح مبحث (7) ف طبعی

وجود کلی طبیعی است اگر عین واجب باشد لازم آید که واجب موجود فی الخارج نباشد و بصعوبت[2] این شبه بعض اکابر جانب اثبات وجود کلی طبیعی[3] اختیار کردند و دلائل مثبتین را ترجیح دادند و ادله نافیین را نفی کردند و سخن بدور و دراز رسانیدند[4] (و آخر بجائی نرسیدند[5]) و بعضی بملاحظه عموم و اطلاق قایل شدند که وجود کلی طبیعی[6] است و اورا غیر از عالم وجودی نیست و قایل بدهریت گشتند نعوذ بالله من هذا الاعتقاد الفاسد ظانین بالله ظن السوء اینها اند و برخی گفتند که کلی طبیعی را بی افراد وجود نیست الا وجود که کلی طبیعی است و محتاج بافراد[7] در وجود نیست زیراکه وجود افراد بوجود است - پس اگر وجود وجود بافراد باشد دور لازم می آید ضرورتا ازاین قاعده کلیه وجود را خارج باید ساخت بر قیاس آنچه در قاعده اعراض گفته اند[8] وجود الاعراض لمحالها بخلاف عرض وجود که وجود او خود وجود موضوع[9] است و ازین شبهه[10] و امثال این اختلال و انواع این اضلال[11] سر کشیدند و ندانستند که وجود جزئی حقیقی است کلیت را دروی چه گنجایش

بدانکه منشا این اشتباه دو سه چیز است

یکی آنکه در عبارات قوم واقع گشته که واجب وجود مطلق است و کیفیت این اطلاق کما ینبغی از مقدمات سابقه پیرایه وضوح یافته باشد

منشا دوم آنکه در عبارات قوم آمده وجود لا بشرط شی و گاهی[12] بشرط لاشی و چون هر دو لفظ مستعمل در کلیات ماهیات اند اول در کلی طبیعی و ثانی در کلی عقلی و ندانستند که این اعتبارات ثلاثه در جزئیات حقیقت نیز جاری اند مثلا گوئیم زید را

---

(1) ف طبعی (2) ف آن (3) ف طبعی (4) ف برسانیدند (5) ف نرسیدند (6) ف طبعی (7) ف بافراد وجود (8) ف قاعده گفته اند (9) ف مصنوع (10) ف شبه امثال (11) ف ضلال (12) ف گاهی بشرط شی گاهی بشرط لاشی

سه ملاحظه است یکی بشرط لاشی یعنی بملاحظه سلب صفات ازوی چنانکه کتابت و ضحک و امثال آن و دوم ملاحظه او بشرط شی یعنی زید ضاحک و زید کاتب و سیوم ملاحظه او لا بشرط شی یعنی نه ملاحظه سلب صفات و نه ملاحظه تقیید او بصفات پس در کلیات بشرط لاشی بمعنی نفی[1] منوعات و مشخصات و بشرط شی بمعنی اثبات منوعات و مشخصات ولا بشرط شی بمعنی عدم هر دو یعنی اطلاق و تقیید و در جزئیات حقیقت بشرط لاشی یعنی مقید[2] بقید اطلاق از تقیید بصفات و بشرط شی من حیث التقیید بالصفات لا بالمنوعات و المشخصات ولا بشرط شی بعدم هردو ملاحظه هرگاه که جریان این اعتبارات[3] ثلاثه در جزئیات حقیقت معلوم شد

اگر کسی گوید که علماء نظر غیر از کلیات بجریان این اعتبارات قایل نیستند

جواب گوئیم چون غرض ایشان از کلیات است و عموم بحث مناسب علوم ایشان است لهذا الغرض[4] تصریح بجریان این اعتبارات در جزئیات نمودند و اما[5] آنانکه منکر این جریان اند پس هم انکار را حجتے باید وهم نقل انکار را سندی - اکنون تفرقه عظمی در اعتبارات ثلاثه کلیات و جزئیات افتاد

باید دانست که چون کلی متاصل فی الوجود نیست و جزئی متاصل در وجود پس کلی ظل جزئی خواهد بود[6] در اعتبارات ثلاثه کلیات بشرط شی که جزئی است متاصل[7] فی الوجود خواهد بود و کلی بشرط لاشی که ملحوظ بقید اطلاق و سلب منوعات و مشخصات است اصلا وجود نخواهد داشت مگر در عقل زیراکه تاصل وجود در بشرط شی که جزئی است منحصر

---

(1) از " بمعنی نفی ... ولا بشرط شی " درف نیست (2) ف بمعنی
(3) عبارات (4) ف تعرض (5) ف و اما آنکه (6) ف بود و در
(7) مثل

است و کلی لا بشرط چوں باطلاق و تقیید منافات ندارد و وجود متاصل نیز ندارد ضرورتا وجود او بوجود افراد خواهد بود پس دریں اعتبارات کلیات دو اعتبار عقلی اند بشرط ولا بشرط دیگر[1] اعتبار حقیقی یعنی بشرط شی بخلاف اعتبارات جزئیات که اینجا مطلق هماں جزئی متاصل[2] فی الوجود است پس بشرط شی[3] من الصفات اعتباری خواهد بود و بدستور بشرط لاشی (من[4] الصفات نیز اعتباری و مرتبه لا بشرط شی) که ذات متحصله متاصل[5] جزئی است بے انضمام امر خارج ازوی مرتبه حقیقی و اصیل[6] فی الوجود است و موقوف بر وجود مقیدات که هماں جزئی بشرط صفات است نخواهد بود بلکه ایں مقید برعکس مقید کلی محتاج بآں زید مطلق خواهد بود که ثبوت شی بشی فرع ثبوت المثبت[7] له واقع گشته فتامل فانه من نفایس الوقت

تفرقه دیگر و تفرقه دیگر آنکه در اعتبارات ثلاثه کلی اعتبار ثالث که مرتبه جزئی است متاصل فی الوجود و اعتبارین باقیین چوں راجع بکلیت اند محض اعتبار عقلی خواهند بود بے آنکه مبداء ایں اعتبارین موجود باشد زیراکه اگر موجود است مبداء اعتبار ثالث است پس اعتبار ثالث هرچند اعتباری است اما چوں مبداء مستقل فی الوجود دارد محض اعتبار عقلی نخواهد بود بخلاف اعتبارین باقیین که محض منتزع عقل و منحوت ملاحظه اند بخلاف اعتبارات[8] ثلاثه جزئیات که همه ایں اعتبارات مستقله اند - و محض مخترعات عقل نیستند زیراکه مبداء ایں اعتبارات ذات متحصله متقرره متشخصه جزئی است که متاصل فی الوجود است و صفات لازمه او که غیر منفک اند فی الوجود که در[9] ذات جزئی مبادی متقرره[10] دارند پس اعتبارات جزئی

---

(1) ف و یک (2) ف مستاصل (3) ف شی که من (4) زاید در ح و ف (5) ف متاصله (6) ف و اصل (7) ح مثبت له (8) از اعتبارات تا مبداء این درف نیست (9) " در " درف نیست (10) ف متقرر

محض مخترعات[1] عقلی نخواهد بود بخلاف اعتبارات کلی که چون مبداء آں حقیقت مبهمه کلیه غیر موجوده است لهذا موقوف بانتزاع عقل و اختراع ذهن خواهند بود اگر عقل اعتبار بشرط لا و لابشرط نکند منقطع اند بانقطاع ایں اعتبار و موجود غیر منقطع همان بشرط شی خواهد ماند فافهم و تدبر

و شیخ ولی الله بکنه ایں تفرقه نرسیده در مکتوب مدنی می گوید که ایں اعتبارات محض مخترعات[2] عقلی اند پس نسبت وجود بحت باوجودات خاصه نسبت نوع با افراد باید داشت نه نسبت مطلق با اعتبارات ثلاثه

و منشا سیوم برقول بکلی[3] طبیعی بودن وجود آن است که رویت کثرت وجودات و تکثر موجودات و تمایز احکام و آثار ایشاں را براں کشیده که قایل شوند باشتراک معنوی وجود در وجودات وکلی طبیعی بودن نسبت بایں افراد ونه دانستند که ایں کثرت وجودات محض وهم و تخیل است نه حقیقی و واقعی چنانکه ظهور وجه در مرایای متکثره موجب نمایش عکوس کثیره است نه مورث کثرت وجوه فی الواقع و بیانش بتفصیل در فصل سوالب اربع می آید ان شاء الله تعالی

(پس[4] ایں مشاهده کثرات و رویت موجودات ایشاں را در اشتباه افگنده و آئنه وجود منبسط را که حامل ایں صور متکثره است از نظر انداخته قایل شدند که وجود مشترک معنوی است و کلی طبیعی یا معنی مصدری و امثال آں وجود[5]) جزئیت حقیقت وجود مطلق متحقق گردد وهمیة کثرت وجودات مبرهن شود ایں همه خیالات و شکوک و شبهات مرتفع اند و الله اعلم

منهاشبه التشکیک تقریرش آنکه کلی بر دو قسم است متواطی یا مشکک ـ متواطی آں رامی خوانند که صدق اوبر افراد خود علی السویه بود و مشکک آں را گویند[6] که در افراد او تفاوت باولیت و اولویت و

(1) ف ح منتزعات (2) ف ح منتزعات (3) ف کلی (4) عبارت قوسین درح نیست (5) ف چوں جزئیت (6) ح می خوانند

اقدمیت و اشدیت باشد وشک نیست که وجود محمول است بر بعض موجودات بتقدیم[1] چنانکه عقول عشر[2] و علت و بر بعض متاخر چون جزئیات حادثه ومعلول و بر بعضے بشدت چون وجودقار و بر بعض بضعف چون امور غیر قاره و باین[3] تشکیک متیقن می گردد که وجود عین حقیقت حق سبحانه نیست که تشکیک بے عروض میسرنیست و ذات واجبیه متعالی[4] ازان است

و وجه اندفاع آنچه شیخ کبیر[5] قدس الله سره در رسالة هادیه می نویسد وقتیکه مختلف شود حقیقتی[6] بکونها فی شی اقوی و اقدم و اشد و اولی پس این همه نزد محقق راجع بظهور است از غیر تعدد فی حقیقته ظاهرة هر حقیقی که باشد از علم و وجود و غیرهما پس یک قابل مستعد ظهور حقیقت باشد و ظهور حقیقت دروی اتم می باشد از ظهور او در قابل دیگر با وصفی که حقیقت واحده است در کلی و مفاصله[7] و تفاصیل در ظهورات اوست بحسب امری که مظهر و مقتضی تعین آن حقیقت است بتعینیه مخالف تعین او در امر آخر پس این جا تعدد در حقیقت من حیث هی نیست و نه بتجزیه[8] و نه تبعیض

و مخفی نیست که این تحقیق[9] شیخ کبیر[10] جواب از تعدد حقیقت و تجزیه و تبعیض او واقع می شود نه از کلیه مشکک زیرا که تمثل[11] او بعلم و وجود مقتضی آن است که هرلدوی چنانکه از علم حقیقت کلیه آن است از وجود نیز[12] حقیقت کلیه باشد ـ درین صورت معلوم می شود که بناء تحقیق شیخ کبیر بر وجود منبسط است که کلی اعم معقول فی الذهن[13]

و صرح کثیر من المحققین ان القول[14] بالتشکیک هو الموجود بالنسبة الی افراده لا الوجود بالنسبة الی حصصه

---

(1) ف بتقدم (2) ف عشره (3) ف و چون باین (4) م تعالی
(5) م شیخ اکبر (6) ف حقیقی (7) و مفاضله و تفاضل (8) ف و نه به یتعین (9) ه تحقق (10) م شیخ اکبر (11) ف تمثیل
(12) ف سر (13) ف معقول است فی الذهن (14) ف المعقول

و جواب حق آن است که وجود کلی نیست تا بمتواطی و و مشکک چه رسد بلکه جزئی حقیقی است[1] و اگر تدقق را کار فرمایند دانند که تشکیک منحصر در کلی نیست بلکه در جزئی نیز جاری تواند شد[2] - هرچند بطریق حمل و صدق بر افراد نباشد بلکه باین طریق که زید مثلا جزئی حقیقی است و اتصاف بتحرک اصابع اقدم است بر اتصاف او بکتابت و اتصاف او بحیوة اقدم است از اتصاف بعلم و علی هذا القیاس پس عموم بحسب التدقیق خواهد بود لا بحسب الصدق و اما اینکه علماء نظر تشکیک را جز در کلیات بیان نه نموده اند سند نمی شود زیراکه نظر بعموم بحث ایشان از غیر کلیات بحث نمی کنند و باحوال جزئیات متوجه نمی شوند هرچند آن احوال در کلیات و جزئیات مشترک باشند[3]

ظهور حق سبحانه بر دونوع است و توضیح مقام آن است که ظهور او سبحانه بر دونوع است یکی ظهور او لذاته فی ذاته بذاته علی ذاته و باین ظهور مشاهده می فرماید ذات خود را با جمیع شیون مندرجه علی وجه الاجمال ازلاً و ابداً بے تعدد و تمیز تعینات و شیونات و کمال ذاتی عبارت ازین مرتبه است و غناء مطلق لازم اوست

دوم ظهور و شهود خود در مرایای تعینات که معبر بغیر و سوی است و این شهود عیانی عینی وجودی است شهود مجمل در مفصل چون شهود نواة در شجر و مقتضی یتعدد وجودی است پس ظهور اول ازلی و وجدانی و وحدانی است که دروی تعدد و تجدد[4] متطرق نیست و تفاوت باولیت و اولویت و ضعف و شدت گنجایش ندارد که دران مرتبه تصور اضافات نیست چه جای تحقق آنها و اما شهود ثانی پس دروی تعدد بحسب قابلیت مرایا در عکس است نه در ذات رائی چنانکه هر

---

(1) است درف نیست (2) ف می تواند شد (3) ف باشد (4) م تجزی

فصل مراة می آید پس این تعدد مفضی به تشکیک نیست مگر در ظهور و شک نیست که ظهور کلی مشکک است و از کلیت ظهور کلیت ظاهر لازم نمی آید چنانکه در شخص و عکوس و مرایا مرئی است و ظاهرا شیخ کبیر فرموده که راجع است بظهور همین معنی مراد داشته و این هم راجع بوجود منبسط است

و منها شبهة البداهت یعنی وجود بدیهی است و واجب ممتنع التصور بالکنه پس چگونه عین او[1] باشد و جواب آنکه وجودیکه واجب است جزئی حقیقی است ممتنع التصور بالکنه بدیهی الآینیة[2] لا بدیهی الماهیة پس واجب اظهر است از هر ظاهر وابطن است از هر باطن

از غایت ظهور عیانم پدید نیست

و آنچه بدیهی التصور و الماهیة است وجود مصدری است زیراکه مفهومات مصدریه را بجز آنچه از الفاظ مستنبط شود ماهیتے و حقیقتے نیست پس وجود مصدری بدیهی است نه وجود حقیقی

فرع چون سخن بر بداهت ادراک وجود حق رسید[3] فایده تقریبیا بقلم می آید که اصل الاصول راه خدا است عارف جامی در شرح رباعیات می فرماید

واجب که بود خرد ز کنهش اعمی
هست از همه در نسبت هستی اجلی

ماهیته اخفی من ان تظهر اینیته[4] اظهر من ان تخفی - حضرت حق سبحانه از روی حقیقت و ذات از همه چیز پوشیده تر است که ذات و غیب هویة او تعالی و تقدس مدرک و مفهوم و مشهود و معلوم هیچکس نه تواند بود کما اخبر هو عن نفسه بقوله ولا یحیطون به علما پایه رفعت ادراکش از مناوله[5] حواس و محاوله قیاس متعالی است و ساحت عز معرفتش

---

(1) ف باو (2) ف ح الانیة (3) ف رسیده (4) ف ح انیة (5) ف محاوله

از تردد افهام و تعرض اوهام خالی نهایات عقول را در بدایات معرفت او جز تحیر و تلاشی دلیلی نه و بصیرت صاحب نظران را در اشعهٔ انوار عظمت او جز تعالی و تفاشی سبیلی نه

فی الجمله هرچه در عقل و فهم و وهم[1] و حواس و قیاس گنجد ذات خداوند سبحانه ازان منزه و مقدس است - چه این همه محدثات اند و محدث جز ادراک محدث نتواند کرد اما از روی تحقق و هستی پیدا تر از همه چیزها است[2] و پوشیدگی و دشواری معرفت او سبحانه از غایت روشنی است و دلها طاقت دریافت آن ندارند و خفاش بروز نه بیند نه ازانکه چیزها بشب ظاهر تر است لیکن بروز پس ظاهر تر است و چشم وی ضعیف هرچه در وجود است علی الدوام بریک صفت[3] اند در گواهی دادن بر کمال وجود و علم و قدرت و جلال و عظمت صانع جل ذکره و بر آفریدگار سبحانه غیبت وعدم ممکن نیست اگر بر آفریدگار سبحانه غیبت و عدم ممکن بودی آسمان و زمین ناچیز شدی انگاه وی را بضرورت بشناختندے هر کرا چشم ضعیف نیست هرچه را بیند ازان روی بیند که صنع وی است چو چنین باشد در هرچه نگرد خداے تعالی را بیند اگر خواهی در چیزی نگری که نه ازوی است و نه بوی است نتوانی همه پرتو جمال حضرت اوست و همه ازوست و همه بدوست بلکه خود همه اوست که هیچ چیز را جزوی هستی بحقیقت نیست بلکه همه هستیها پرتو نور هستی اوست و قال بعضهم قدس الله اسرارهم حق سبحانه از همه مخلوقات و موجودات ظاهر تر است و از غایت پیدائی پنهان است و الشمس خفی بشدة ظهورها و الحق سبحانه اظهر من الشمس فمن طلب البیان بعد العیان فهوفی الخسران گوئی آن آدمی را نمی شناسم بعد از اختلاط که افعال و اقوال و اخلاق و هنرهای

---

(1) وهم درف نیست (2) ف است که پس ظاهر است و پوشیدگی الخ (3) ه برنگ ضعف اند

اورا مشاهده کنی گوئی چه شک بشناختم حق سبحانه که جمله مخلوقات افعال و اقوال و آثار اوست کی پنهان ماند چرا بلغود نگوئی خداوند سبحانه ذاتی است که هرچه بیعم و خواهم دیدصنع اوست پس دایم خداے سبحانه را از همه پیدا ترمی بین و مگوکه نمی بینم اگر[1] غیرایں ذاتی بینی مثلش چنان باشد که کسی درباغ گوید برگ رامی بینم و باغ رانمی بینم موجب ضحک باشد نظم

این چنین فهم کن خدا را هم
در همه روی او ببین هر دم

می نگر هر صباح در خالق[2]
زانکه خلق است مظهر خالق

ز آسمان و زمین و هرچه درو است
جز خدا را مبین همان در پوست

رباعی

ایزد که هزار در برج[3] بکشودت
راهی بکمال کنه خود ننمودت

تا زحمت بیهوده بخود ره ندهی
در ذات خود از فکر حذر[4] فرمودت

نوری که جهان ازو بود مالامال
مشهود دل و دیده بود در همه حال

تحصیل شهود آن چرا مشهود بود
در قاعدهٔ عقل محال است محال

اے آنکه ملت بهجر[5] در نوحه گریست
تاکے خواهی چو نوح در گریه گریست

در عین شهودی غم هجران از چیست
چشمی بکشا ببین که مشهود تو کیست

---

(1) از اگر تانمی بینم درف نیست (2) درف این مصرعه چنین است می نگر در صباح هر خالق - (3) ف برخ (4) ح منع (5) ف ز هجر

معرفت و ادراک حق سبحانه معرفت و ادراک حق سبحانه بر دو قسم است

ادراک باعتبار کنه ذات اول ادراک اوست باعتبار کنه ذات و تجرد او از تعینات اسماء و صفات و تلبس بمظاهر کائنات و این ممتنع است مر غیر حق را سبحانه زیراکه ازین حیثیت به حجاب عزت محتجب است و بردای کبریاء مرتدی و مختفی هیچ نسبت نیست میان او و میان ما سوی او پس مشروع در طریق معرفت او ازین وجه اضاعت بضاعت وقت است و طلب آنچه ممکن نیست ظفر بر تحصیل او مگر بوجه اجمالی که بدانی که ورای آنچه متعین شده است امری است که ظهور هر تعین[1] بدوست و او فی حد ذاته از تعین مبرا است و لذلک قال سبحانه و تعالی و یحذرکم الله نفسه و الله رؤف بالعباد پس حق سبحانه برحمت کامله ورافت شامله راحت بندگان خود خواسته است که ایشان را از سعی در طلب آنچه ممتنع الحصول است حذر[2] فرموده و در حدیث نیز آورده است که تفکروا فی آلاء الله ولا تفکروا فی ذات الله

و شیخ محی الدین رضی الله عنه می فرماید التفکر فی ذات الله محال فلم یبق الا التفکر فی الکون

اگر گوئی چون تفکر در ذات محال است پس معنی متوجه چیست گوئیم متوجه پندار ذات و تفکر دران چنانکه در مثنوی گوید مثنوی

آنکه در ذاتش تفکر کردنی است
در حقیقت آن نظر در ذات نیست

هست آن پندار او زیرا براه
صد هزاران پرده آمد تا اله

---

(1) ف متعین (2) م منع

و بدین قسم معرفت اشارت رفته است در رباعی اول

ادراک باعتبار تعینات و قسم دویم ادراک اوست سبحانه باعتبار تعینات نور ر بتنوعات ظهور او در مراتب تنزلات و مرایای مکونات و این ادراک نیز بر دو گونه است

ادراک بسیط اول ادراک بسیط وهو عبارة عن ادراک الوجود الحق سبحانه مع الذهول عن هذا الادراک و عن ان المدرک هو وجود الحق سبحانه

ادراک مرکب و ثانی ادراک مرکب وهو عبارة عن ادراک الوجود الحق مع الشعور بهذا الادراک و بان المدرک هو الوجود الحق سبحانه و در ظهور وجود حق بحسب ادراک بسیط خفائے نیست زیراکه هرچه ادراک کنی اول نور هستی مدرک شود اگرچه از ادراک این ادراک غافل باشی و از غایت ظهور مخفی نماید چنانکه ادراک الوان و اشکال بواسطه ادراک ضیا است که محیط است بآنها و شرط رویت است و با وجود این بیننده ادراک آنها از ادراک ضیا غافل می شود و بغیبت[1] ضیا معلوم می شود که ورای آنها امری دیگر مدرک بوده است که ضیا است همچنین نور هستی حقیقی که محیط است بضیا و الوان و اشکال و بیننده و بجمیع موجودات ذهنی و خارجی و قیوم همه اوست و ادراک شی بے ادراک او محال است اگرچه از ادراک او غافل باشی و آں غفلت بواسطه دوام ادراک اوست که اگر چوں ضیا این نور نیز غایب شدی ظاهر گشتی که در وقت ادراک موجودات امری دیگر که نور وجود حق است سبحانه نیز مدرک بوده است زیراکه

ظهور جمله اشیاء به ضد است
ولی حق را نه ضد است و نه نداست
چو ذات حق ندارد نقل و تحویل
نیابد اندرو تغییرو تبدیل

---

(1) ف بعینیت

اگر خورشید بریک حال بودی
شعاع او بیک منوال بودی

ندانستی کسے کیں پرتو اوست
نبودی هیچ فرق از موی[1] تا پوست

و نظر بایں ادراک بسیط است آنکه گفته اند

بود در ذات حق اندیشه باطل
محال محض داں تحصیل حاصل

و بدیں ادراک اشارت رفته است در رباعی ثانی و اما[2] ادراک ثانی که ادراک مرکب است محل ذکر و خفا و خطا و صواب اوست و حکم ایمان و کفر راجع باوست و تفاضل میان ارباب معرفت بتفاوت مراتب او و اشارت بآن است که قول صدیق اکبر رضی الله عنه العجز عن ادراک الادراک ادراک

چه نسبت خاک را با عالم پاک
که ادراک است عجز از درک ادراک

و بدیں ادراک ثانی اشارت برباعی ثالث ۔ اللهم وفقنا لهذا الادراک و اشغلنا بک عمن سواک

اصل یازدهم ۔ در سوالب اربع

که تمام اصول و فروع مسایل صوفیه مبنی بر آن است ۔ لا وجود الا الموجود ۔ ولا موجود الا الوجود ۔ ولا واجب الا الوجود[3] ولا وجود الا الواجب

سالبۂ اول اما سالبه اولی یعنی لا وجود الا الموجود ۔ پس بیانش آن است که هرگاه مادر اشیاء مترتبة الاحکام و الآثار غوض کنیم پس در هریک ازاں اشیا بعضے امور می یابیم که بآں با همدیگر متمایز می شوند و هریک را بسبب آں امور

(1) ف ح مغز (2) ف و اما رباعی ثانی که ادراک مرکب است
(3) در ح بریں ترتیب واقع است (۱) لا وجود الا الموجود
(۲) ولا واجب الا الوجود (۳) ولا وجود الا الواجب (۴) ولا موجود الا الوجود

جداگانه نام می نهیم مثل فرس و انسان و بسبب آں امور برای هریک چندی احکام و آثار مختص می گردانیم - پس ایں امور را ماهیات می گوئیم پس هرشی را ماهیتے است که بآں ممتاز است از دیگر اشیا و مستلزم است بعضے احکام و آثار را

باز هرگاه بعضے ماهیات را دیدیم که گاهی برآنها احکام و آثار آنها مترتب می شوند و گاهی نمی شوند بضرورت دانستیم که اینجا امری دیگر هم هست که بسبب آں امر اشیاء موجوده از اشیاء معدومه جدا می شوند و دراں امر جمیع اشیاء مترتبة الاحکام و الآثار مساوی اند - پس آں امر مشترک معنوی است و مثبت است در جمیع ماهیات و بسبب لحاظ اجمالی در اذهان مکتمثل شده باز چوں خوض کنیم می یابیم که انتزاع وی[1] از قبیل مخترعات و هم مثل انیاب اغوال نیست که هیچ مستند نداشته باشد بلکه اینجا حقیقی[2] است نفس الامری که منشا و مبداء انتزاع ایں مفهوم است و بسبب بودن آں حقیقت صادق می شود هذا موجود و کاذب می شود هذا لیس بموجود و بسبب نبودن آں حقیقت قضیه بالعکس شود - پس بضرورت معلوم شد که دراشیاء مترتبة الاحکام و الآثار هرگاه عقل تحقق کند تحلیل کند آنهارا بسوی سه امر

یکی ماهیت آں چیز که عبارت[3] از ذات آں چیز است و بآں ماهیت آں چیز آں چیز است

دویم وجود بمعنی مفهوم انتزاعی و کون الشی فی الخارج یعنی عقل از بودن آں چیز در خارج معنی انتزاع می کند که مجازی آں در خارج چیزے نیست - پس وجود بایں معنی از معقولات ثانیه باشد و از قبیل عرض عام است مر جمیع موجودات را و نسبت آں بماهیات[4] نسبت عارض است بمعروض

سیوم امری که مبداء و منشاایں مفهوم انتزاعی است و بسبب آں امر ترتب احکام و آثار بر ماهیت شده زیراکه ماهیت من حیث هی مقتضی احکام و آثار خود نیست و الا تخلف آں احکام و آثار در بعض اوقات سابقه ویا لاحقه متصور نمی شد

---

(1) ف ح او (2) ف ح حقیقتی (3) ف عبارت انداز (4) ح بماهیت

ایضا[1] ماهیت من حیث هی لاموجود ولا معدوم است کما حقق فی موضعه پس چگونه مبداء آثار حقیقت خود تواند شد و ورود بمعنی کون و حصول نیز مبداء احکام و آثار ماهیت نمی تواند شد زیراکه مفهوم انتزاعی است و معقول ثانوی است و ثبوت آں فرع وجود مثبت له است بلکه از جمله احکام خارجی است

وایضا از انضمام دو امر اعتباری چگونه موجود خارجی مترتب الاحکام و الآثار متحقق شود پس نا چار ترتب احکام و آثار بسبب آں امر سیوم باشد که مبداء و منشا ایں مفهوم انتزاعی است و ظاهرا بسبب همیں مبدائیت و منشائیت صوفیه آں امرسیوم راهم بوجود تعبیر می کنند

(اگر[2] مبداء انتزاع وجود هر ماهیتے جدا جدا باشد باید که خصوصیت هر ماهیتے مقتضی هر یکی از مبادی انتزاع باشد۔ پس هر ماهیت منفک از وجود نتواند شد و هوباطل۔ پس نا چار مبداء انتزاع وجود واحد مشترک نیز واحد مشترک می باید نه متعدد دفعا للتسلسل) و نسبت آں بماهیات مانند نسبت معروض است بعوارض۔

توضیحش آنکه چنانچه زید و عمرو را دیدیم و از هر دو انسان را انتزاع کردیم و مستند ایں انتزاع در هر دو مثبت یافتیم[3]۔ پس همچناں التفات کردیم بسوی تمام اشیاء مرتبة الاحکام و الآثار[4] و بایں التفات اجمالی وجود را انتزاع کردیم - پس مستند ایں انتزاع البتة مثبت است درهمه[5] اشیاء موجوده۔ پس چنانچه مستند انسان ذات زید و عمرو بود بحذف تشخصات شخصیه و مستند حیوان

(1) ف حقق موضعه (2) در ف و 'ح' ایں عبارت قوسین بعداز تعینات و تقیدات واقع است (3) ف یافتم و همچنیں انسان و فرس را دیدیم و ازهر دو حیوان را انتزاع کردیم و مستند ایں انتزاع در هردو مثبت یافتم پس همچناں الخ (4) و الآثار درف نیست (5) ف در هرهمه

ذات انسان و فرس بود بحذف تعینات نوعیه - همچناں وجود مستند و جودات جمیع اشیاء هو جودہ است بدون لحاظ تعینات و تقئیدات

لهذا قال بعض الکبراء العالم اعراض مجتمعة فی عین واحدة - پس آں امر سیوم که مستند وجود و منشاء انتزاع وی است مبداء المبادی و ذاتی (الذاتیات[1] باشد)

(و[2] ایضا ایں مبادی انتزاع نیز امور موجوده اند - پس اگر هر یکی عین وجود است تعدد واجب لازم آمد و اگر غیر وجود اند پس برای انتزاع وجود مشترک ازیں مبادی دیگر درکار شدند و هلم جرا الذاتیات باشد) و دلایل ذاتیت ایں امر سیوم (از[3] حجج و براهین سرایت ذات در موجودات در اصول آینده می آیند ان شاء الله تعالی - لیکن هرگاه مقرر است) که انها یعرف الاشیاء باضد ادها و مستند وجود و منشا وی را هیچ ضدی نیست و در هیچ ملاحظه مفقود نمی شود ازیں جهت اکثری از اهل نظر متنبه بذاتیت وی نشدند زیراکه تنبیه حاصل نمی شود - مگر[4] بتخالف احکام و فقد آنها وقتی و وجود آنها وقتی -

و چوں ترتب احکام و آثار جمیع ماهیات بویست باید که ترتب احکام و آثار او که از جمله آں انتزاع وجود بمعنی الکون و الحصول است اورا بخود ثابت باشد دفعا للتسلسل - پس آں امر حقیقی قایم بخود باشد - پس تصور اشتراک آں در ماهیات مثل تصور اشتراک کلی طبیعی در افراد صورت نه بندد بلکه بنظر دقیق روشن شود که ماهیات را نسبتے مجهول الکیفیة که ام النسبات است باوی حاصل می شود که بسبب آں نسبت ترتب احکام و آثار بر آنها می شود و صوفیه از همیں نسبت مجهول الکیفیة بمعیت ذاتی و احاطه ذاتی انضمام و اقتران تعبیر می کنند لاغیر - پس دریں بیان هویدا شد که هر موجودیکه

---

(1) در ''ح'' است و درف ذاتی الذات باشد است (2) عبارت قوسین درف و 'ح' نیست (3) عبارت قوسین در 'ح' و ف نیست (4) ه دیگر

ما به الموجودیة او زاید بر ماهیت او مستقل شود البتة محتاج باشد در موجودیت خود بسوی وجود بمعنی ما به الموجودیة و هیچ چیز از محتاج واجب نتواند بود - پس هیچ چیز غیر وجود واجب نباشد پس وجود ما به الموجودیة واجب باشد - پس آنچه حضرت شیخ اکبر رضی الله عنه حق سبحانه را وجود مطلق گفته اند بایں معنی است و تحقق وجود که مطلق است از قید کلیت و جزئیت اضافیت[1] در خارج عند الاذکار اظهر است از نور آفتاب عند الابصار لکن بسبب شدت ظهور مخفی است - پس لابد است تنبیه بر تحقق وجود مطلق فی الخارج و تنبیه ازاں گفته شد که اقامت دلیل بر امور[2] بدیهیه باطل است و احتیاج به تنبیه هم از جهت احساس[3] وجود مطلق است در اطلاقات بوجود عام مصدری که معقول ثانوی و امر اعتباری است پس می گوئیم هر چیزیکه در خارج محقق است از اشیاء محققه موجوده من الماهیات و الاشخاص لابد اورا وجودی باشد که بایں وجود تحقق آں محقق صورت گرفته زیراکه تحقق هر شی اگر بذات خود است پس هر شی واجب التحقق بذاته خواهد بود و تعدد واجب بالذات محال و اگر تحقق بعض بالذات و تحقق بواقی بالغیر است پس اینجا ما به التحقق بواقی ذات آں بعض که تحقق بالذات دارد خواهد بود پس اگر آں ما به التحقق موجود است فی الخارج یا معدوم اگر معدوم گویند جایز شد که مبداء وجود معدوم باشد پس سد باب صانع لازم آید پس بضرورت ما به التحقق اولی بوجود خارجی باشد

دلیل دیگر آنکه وجود اگر موجود نباشد لابد که معدوم باشد و عدم بمعنی سلب وجود است از شی - پس لازم می آید که سلب وجود از وجود کنیم و سلب الشی عن نفسه محال است

---

(1) ح و اضافت (2) ف بر امور دلیل بدیهیه (3) ف ح التباس
(4) ه پس یا سبب صانع

سوال اگر گفته شود که در صورت عدم تحقق وجود سلب الوجود عن نفسه لازم نمی آید بلکه سلب موجودیت از وجود لازم می آید و موجودیت غیر وجود است پس آنچه دریں جا لازم می آید الوجود لیس بموجود نه آنکه الوجود لیس بوجود و مستحیل ثانی است نه اول

جواب گوئیم سلب موجودیت از وجود مستلزم سلب وجود است از وی زیراکه سلب موجودیت بے سلب مبداء انتزاع متصور نیست و چوں وجود بذات خود مبداء انتزاع موجودیت خود است پس سلب موجودیت مستلزم سلب مبداء انتزاع او که نفس وجود است از وجود خواهد بود و اگر ذات وجود مبداء انتزاع موجودیت نخواهد بود بلکه امر دیگر ورای ذات او پس وجود هماں امر است و سخن مادر تحقق و عدم تحقق هماں امر است که ما به التحقق و الموجودیت همه اوست نه ایں امر که آں را وجود نامیده در موجودیت بما به التحقق دیگر محتاج دارند

سوال سلب امور معدومه عن انفسها محال نیست چنانچه همیں وجود بمعنی الموجودیت امر اعتباری است و موجود فی الخارج نیست و لهذا حمل الوجود بر معدوم بایں معنی صحیح است[1]

جواب جو از سلب الشی عن نفسه در معدومات هرچند مشهور بر السنه و مذکور در کتب است اما بنظر دقیق حکم کرده می شود که سلب الشی عن نفسه فی الحقیقة محال است زیراکه ذات و ذاتیات در جمیع مراتب محفوظ اند پس معنی سلب الشی عن نفسه که در معدومات جایز می دانند[2] راجع است بمعنی سلب الوجود عن ذلک الشی پس معنی العنقاء لیس بعنقاء نه این است که ماهیت عنقا که فی شبح ذاته متقرر بحسب قوام خود و مرتبه اهل البسط است عنقا نیست ـ بلکه بایں معنی که چوں عنقا موجود نیست پس عنقا گویا عنقا نیست و مفاد ایں ترکیب سلبی سلب الوجود است از عنقا مرتبه اهلیة بسیطه است و اما استناد

(1) ف نیست (2) ح می دارند

بالوجود لیس بموجود بالشی از قصور تدبر است زیراکه وجود مصدری امر اعتباری است و تحقق او نیست مگر در اعتبار درین صورت الوجود لیس بالوجود[1] مصدری یعنی بحمل مواطات باطل است ضرورتا و اتفاقا و اما الوجود لیس بموجود پس فی الحقیقة اینجا نفی موجودیت از وجود مطلقا صحیح نیست زیراکه موجودیت اعتباریه ازو مسلوب شدن محال است کما لایخفی پس مسلوب وجود خارجی است که خاص است از وجود مصدری مطلق و سلب خاص و عام در موجود است جاری است چه جاری[2] معدومات زیراکه الحیوان المعدوم لیس بانسان و لیس بحیوان موجود صحیح و الحیوان لیس بحیوان بدیهی البطلان و مع هذا وجودیکه سخن دران می رود معدوم نمی تواند شد زیراکه وی امری است که تحقق کل باوست[3]

سوال تحقق اعتباری وجود در نفی سلب الشی عن نفسه کافی است و در تحقق (او بذات خود بتحقق) امور دیگر بوی کفایت می کند

جواب گوئیم اعتباری جایز است که اعتبار نکرده شود زیراکه معنی اعتباری همین است پس وقت عدم اعتبار وجود سلب الوجود عن نفسه لازم آمد و اگر فرض کرده شود تحقق امری در خارج بامر اعتباری که اگر ملتفت نشود عقل اعتبار آن لیس بشی باشد در نفس الامر درین هنگام لازم خواهد[4] آمد که متحقق گردد ماهو متحقق فی نفس الامر بمالیس متحققا فی نفس الامر و این ظاهر البطلان است و اگر ماهیت و وجود هر دو اعتباری باشند پس بضم احد الاعتبارین با اعتباری دیگر امری در خارج چگونه متحقق تواند شد که مواد ازدیاد فقر و فاقه موجب حصول غنا نتواند گشت پس هیچ امر متحقق در خارج نتواند شد حتی عقلی که اعتبار می کند و نه معتبر و نه اعتباری و فساده اظهر من ان یخفی

---

(1) ح بوجود (2) ف ح چه جای (3) ف تحقق باوست (4) ح خواهد شد

وقدماء اشراقیین[1] که بفیض ریاضت عقول ایشان منور بنوعی از کشف شده قاطبة اجماع دارند که متاصل فی الوجود وجود است و ماهیت از منتزعات عقل یا از عوارض وجود علی اختلاف اقوالهم ـ ملا صدر الدین شیرازی در اسفار اربعه می گوید

فصل فی ان الوجود حقیقة عینیة لما کانت حقیقة کل شی هی خصوصیة وجوده التی ثبت له فالوجود اولی من ذلک الشی بل من کل شی بان یکون ذا حقیقة کما ان البیاض اولی بکونه ابیض و یعرض له البیاض فالوجود بذاته موجود و سایر الاشیاء غیر الوجود لیست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها و بالحقیقة ان الوجود هو الموجود کما ان المضاف هو الاضافة لا ما یعرض له[2] من الجوهر و الکم و الکیف وغیرها کالاب و المساوی و المشابة[3] او غیر ذلک

قال بهمنیار فی التحصیل و بالجملة فالوجود حقیقة انه فی الاعیان لا غیر و کیف لا یکون فی الاعیان ماهذه[4] حقیقته

سالبه دوم سالبه دوم لا واجب الا الوجود ـ و مفاد این سالبه آن است که در ممکن سه چیز یافته می شود

یکی ماهیت دویم تشخص و این هردو محتاج و مفتقر اند بامر سیوم که وجود است بخلاف واجب که آن جا فقر و فاقه به هیچ نوع جایز نیست پس ضرور افتاد که واجب را ماهیت و تشخص نباشد بلکه همان یک وجود که متعین است بذاته بتعین که عین ذات وی است عین ذات واجب باشد و درین مذهب حکماء با صوفیه متفق اند و دلایل ایشان در کتب حکمت مبسوطا و مشروحا مذکور اند ازانجا یک دلیل که ملا قطب الدین علامه آن را در شرح حکمت اشراق آورده و بآن راضی گشته و معمول علماء نظر گشته چنانچه میرسید شریف علامه و ملا جلال الدین دوانی و دیگر اکابر آن را تلقی بقبول نموده اند ذکر کرده می شود

---

(1) ف ح و سیما اشراقیین (2) ح لها (3) ف ح و المشابهة (4) ف لهذه

عارف جامی در شرح رباعیات می گوید - رباعی

هر چیز که جز وجود در چشم شهود[1]

در هستی خویش هست محتاج وجود

محتاج چو واجب نبود وصف وجوب

باشد بوجود خاص وهو المقصود

این رباعی اشارت است بدلیل اثبات اتحاد وجود واجب تعالی و تقدس با حقیقتش و تحریرش آن است که گوئیم هر چیزی که مغایر وجود است بحیثیتی که نه عین مفهوم وجود باشد و نه فرد وی چون انسان مثلا مادام که منضم نگردد وجود بوی متصف بوجود نمی گردد فی نفس الامر و محتاج باشد بغیر خود که وجود است و هرچه محتاج باشد بغیر خود در موجودیت ممکن است زیراکه ممکن عبارت است از چیزیکه در موجودیت خود محتاج باشد بغیر پس هرچیز که مغایر باشد مر وجود را واجب نتواند بود و ببراهین عقلیه ثابت شده که واجب موجود است پس واجب نتواند بود (مگر وجود)[2]

سوال اگر کسی گوید ممکن آن است که در موجودیت خود محتاج باشد بغیریکه موجد وی باشد نه وجودی

جواب گوئیم هرچیز که در موجودیت محتاج بغیر است استفادۀ وجود از غیر می کند و هرچه استفادۀ وجود از غیر می کند ممکن خواه آن غیر را وجود گویند خواه موجد انتهی

وهم وی[3] قدس سره در درۃ فاخره می فرماید بدانکه در وجود واجب است والا لازم آید انحصار وجود در ممکن پس لازم می آید که موجود نشود هیچ شی اصلا زیراکه ممکن اگرچه متعدد باشد مستقل نیست بوجود خود فی نفسه وهو ظاهر و نه بایجاد او مر غیر خود را زیراکه مرتبه ایجاد بعد مرتبه وجود است و چون وجود نیست ایجاد کجا - جامه ندارم دامن از کجا

---

(1) درح این لفظ مکرر است (2) ''مگر وجود'' در ف و ح نیست

(3) ه مولوی

آرم و چوں وجود و ایجاد هر دو نماند پس هیچ موجود نماند نه بذاته و نه بغیره پس ضرور افتاد وجود واجب

اکنوں می گوئیم که مبداء موجودات موجود است پس خالی نیست ازیں که حقیقت او وجود باشد یا غیر وجود و جایز نیست که حقیقت واجب که مبداء موجودات است غیر وجود باشد زیراکه بدیهی است احتیاج غیر وجود در وجود بمعنی الموجودیة بغیر خود که آں وجود مبداء و منشاء انتزاع موجودیت است و احتیاج منافی وجوب است زیراکه وجوب اقتضای ذات است مر موجودی خود را و شک نیست که هیچ ذاتی غیر از وجود حقیقی مقتضی موجودیة بذات خود بے انضمام و انتساب بوجود حقیقی نیست و ازینجا متعین باشد که حقیقت واجبیه محض وجود باشد

بعد از اثبات ایں مقدمه می گوئیم که وجودی که عین واجب است یا مطلق است باطلاق حقیقی که مقابل آں هیچ تقییدی حتی قید اطلاق نیز نباشد و مقابل[1] باشد مر هر اطلاق و تقیید را و متعین باشد بذات خود نه بامر زاید بر ذات بتعین[2] که اوسع تعینات واجمع تشخصات است که جمع شود با جمیع تعینات که زاید بر ذات وجود و لاحق او بحسب اضافات و نسب باشد و منافی نباشد حقیقت آں وجود متعین به هیچ تعینے ازاں تعینات بلکه محیط باشد بکلیات و جزئیات بتجلی خود دریں امور کلیه و جزئیه بحسب اینها و خود بحسب ذات خود نه کلی باشد نه جزئی و نه مقید و نه متعین بامر زاید بر ذات خود لکن سبیل نیست بثانی یعنی آنکه مقید و متعین باشد بامر زاید بر ذات خود زیراکه نمی تواں گفت که واجب مجموع مرکب است از وجود و تعین چه ترکیب از لوازم آں احتیاج است در موجودیت با جزا و ایں منافی وجوب است و نمی تواں گفت که واجب صرف تعین است

(1) ف ح و قابل (2) ف ح بتعینی

زیراکه هر تعین قیدی است لاحق که اورا امری سابق درکار است و محتاج الی الغیر واجب نیست و نه معروض عین وحدت می توانیم گفت زیراکه معروض تعین آن خواهد بود که بذات خود متعین نباشد بلکه باین تعین عارض که زاید بر ذات است متعین شود و هرچه در تعین محتاج بغیر است واجب نیست زیراکه تحقق خارجی بی تعین محال است که کلیات را بی تعین شخصی وجود در خارج نیست پس آں معروض در تحقق خارجی محتاج بامر زاید بر ذات خواهد بود و چوں ایں همه شقوق باطل است معین شد احتمال اول که واجب وجود مطلق باشد بمعنی مذکور یعنی مطلق باطلاق حقیقی متعین بذات نه بامر زاید وهو المطلوب انتهی کلامه ملخصا محررا

پس ازینجا باثبات رسید که واجب را حقیقتے و ماهیتے و تعینے و تشخصے غیر از وجود مطلق نیست و هرچه در ممکن فرض کنیم از ماهیت و تعین و تشخص و منشاء انتزاع موجودیت و فرد عرض همه آں در واجب هماں وجود مطلق است باطلاق حقیقی و سابق گذشته که ایں اطلاق حقیقی منافی نیست باینکه واجب جزئی حقیقی باشد غیر مندرج تحت الکلی و شخص موجود فی الخارج و واحدی که اورا ثانی نباشد کمامر مرارا فلیتحفظ

قال الاستاد الجلال الدوانی فی شرحه للعقاید العضدیة

"وجوب الوجود عند المتکلمین ای جمهورهم ان یکون الذات علة تامة لوجوده و عند الفلاسفة و محققی المتکلمین یعنی کالاشعری و من تابعه کونه عین وجوده معنی ذلک ان یکون وجودا خاصا قایما بذاته غیر منتزع عن غیره و تفصیل ذلک ان العقل ینتزع من الماهیات الموجودة فی بادی النظر امرا یشترک الجمیع فیه و به یمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق و انما یتخصص فی الممکنات بالاضافة الی الماهیة التی ینتزع منها کوجود زید وجود عمرو و البرهان یدل علی ان یکون الممکنات لهذه الحیثیة مستندا الی وجود یکون تخصصه بسلب الاضافة الی غیره وهو الوجود الحق الواجب بذاته

فان قلت ان ارید بالوجود المعنی المشترک البدیهی فلاشک فی انہ لیس عین الواجب ولا عین شی من الموجودات و ان ارید بہ معنی آخر اصطلحوا علی تسمیتہ بالوجود فیکون النزاع لفظیا

قلت المراد بہ ماھو مبداء انتزاع ھذا المفھوم البدیھی وھو فی الواجب ذاتہ بذاتہ و فی الممکنات اثر الفاعل

فان قلت علی مذھب جمھور المتکلمین ایضا لما کان الذات علة الوجود یکون ذاتہ بذاتہ مبداء لانتزاع ذلک المفھوم فلا یبقی نزاع بین الفریقین

قلت القایلون بالعینیة استدلوا علی بطلان ھذا المذھب بان بدیھة العقل حاکمة بان الشی مالم یجدلم یوجد لان الایجاد فرع الوجود فلوکان الماھیة علة لوجودھا لزم تقدم وجودھا علی ایجادھا نفسھا فان کان الوجود السابق عین الوجود اللاحق لزم الدور و ان کان مغایرا لہ نقلنا الکلام الیہ حتی یتسلسل او ینتھی الی وجود ھو عینہ علی ان البداھة حاکمة بان الشی لایکون لہ الاوجود واحد فکونہ بذاتہ مبداء لانتزاع ذلک المفھوم لایتصور بذلک الطریق" انتھی

قال بعض الاذکیاء" و الحق ان من قال ان ماھیتہ تعالی مقیدة لوجودہ فقد قال بان ماھیة عین الوجود من حیث لا یشعربہ و ذلک لان الوجود ھو المنشا للآثار فان الممکن یترتب آثارھا علی وجوداتھا لا علی ماھیاتھا فالواجب اذا فرض ان ذاتہ مقیدة للموجود کان ذاتہ منشا لاثر[1] ھو الوجود و قد تبین ان منشا الآثار ھو الوجود فیکون ذاتہ تعالی عین الوجود الخاص القایم بذاتہ المتعین بذاتہ فرجع معنی قولھم ان ذاتہ علة تامة لوجودہ الی ان ذاتہ منشا لان یتصف بکونہ موجودا بذاتہ ای منشا العروض ھذا المفھوم البدیھی و لیس ذلک الاعین الوجود القایم بذاتہ المتعین بذاتہ فیصیر النزاع لفظیا لان

---

(1) ف ح لاثر الوجود

الحکماء و من قال بالعینیة لاینکرون متغایرة الوجود المطلق ای المفهوم العام البدیهی المشترک ولاحقة للذات[1] فمعنی کون الوجود الخاص القایم بذاته مبداء الانتزاع المطلق کون ذاته بذاته معروضا لحصة من حصص الوجود المطلق و کذا معنی کون الذات بوجوده الخاص مبداء لانتزاع المطلق علی ما ذهب الیه جمهور المتکلمین کون الذات بذاته معروضا لحصة من حصص الوجود المطلق لان الوجود المغایر للذات المعلول له لیس الاحصة من المطلق و علة الذات لها لیس الا لکونها معروضا لها فتاثیر الذات من حیث انه مستند الی الذات فالذات مبداء التاثیر فکان نفس الوجود الخاص القایم بذاته المتعین بذاته لان الوجود هو المنشا للآثار"

اما دلیل شرعی بر عینیت وجود با واجب پس حدیث صحیح البخاری کان الله ولم یکن شی غیره و سبیل استدلال آن است که رسول کریم صلی الله علیه و آله وسلم نسبت کون که وجود مصدری است بحضرة حق سبحانه فرمود و نسبت این معنی بے منشاء انتزاع غیر ممکن پس اگر منشا انتزاع غیر ذات واجب است سالبه ولم یکن معه شی صادق نمی تواند شد زیراکه اینجا ذات واجب در وجود که مبداء انتزاع است یافته شد و اما وجود مصدری پس چوں از امور انتزاعیه است منافی لم یکن معه شی نخواهد افتاد

سالبه سیوم سالبه سیوم لا وجود الا الواجب و مفاد این سالبه آن است که وجود هرجا که هست من حیث اطلاق[2] واجب بالذات است و ممکن نیست که وجود مطلق ممکن باشد

و محقق علامه شمس الدین محمد الفناری[3] شکر الله سعیه در کتاب خود مفتاح الانس براهین عدیده بر وجود وجود مطلق و وجوب آن قایم نموده و برد شبهات متکلمین که در شرح مقاصد بآں راضی و مرضی گشته تصدی[4] فرموده

(1) ف م بالذات (2) ف اطلاقه (3) ف انصاری (4) ف تقیدی

و بدستور محقق کبیر علاء الدین فقیه علی المهائمی جزاه الله عنا خیر جزاء رساله در براهین وجود وجود مطلق و وجوب آن نوشته و نام آن اجلة التائید فی شرح ادلة التوحید گذاشته و درین کتاب مستطاب بعد از ذکر براهین قاطعه بر وجود وجود مطلق استدلال نموده بر وجوب وجود بدوازده دلیل جید و بعد ازان دوازده شبه که بر وجوب وجود وارد می شود ذکر کرده جواب هریکی ببیان واثق[1] ادا نموده و همین مسلک را باختصار در مقدمه شرح الخصوص فی شرح الفصوص بکار برده

و بدستور محقق نامی مولوی نور الدین عبدالرحمن جامی قدس الله سره در رساله وجودیه و دره فاخره ذکر پارهٔ ازین باب فرموده به نهجیکه کافی در مدعا است و علی هذا القیاس قیصری در مقدمه و ملا صدرالدین شیرازی که حکیم الهی است در اسفار اربعه و شواهد الربوبیة این طریق را مسلوک داشته و رفع شبهات وارده برین مدعا نموده و کذلک شیخ المتاخرین شیخ ابراهیم کردی در رسایل و مصنفات خود این مدعا یعنی وجود و وجوب وجود مطلق را ببیان شایسته مبین فرموده و ذکر این همه دلایل و حجج و بینات و شواهد بطول می انجامد

خلاصه کلام آن است که چون از تحقیقات سابقه باثبات رسیدند امور چند یکی آنکه وجود موجود است

دویم آنکه وجود جزئی حقیقی است و مندرج تحت کلی دیگر و خاص مندرج تحت العام نیست و متعین بذات خود است بے انضمام تعین زاید برذات او

سیوم آنکه وجود واجب واجب است بوجوب ذاتی

چهارم آنکه وجود مطلق باطلاق حقیقی واجب است درین[2] صورت خود بخود باثبات رسید که وجود مطلق نخواهد بود مگر واجب زیراکه افراد ندارد که بعض ازان واجب بعض ازان

---

(1) در اصل "همبیان" است (2) ف که درین

ممکن باشد و چون وجود مطلق جزئی حقیقی و واجب لذاته باشد ضرورتا هر دو کلیه باهم متصادق و متلازم خواهند بود[1] لا وجود الا الواجب ولا واجب الا الوجود مع هذا بعض نصوص ذکر کرده می شود و به یکی از هزار اکتفا می رود و دلیلی که در وی محیط نظر حیثیت واجب با وجود نباشد بیان نموده می آید

علامه فناری در مصباح الانس[2] می فرماید " وجود وجود ممتنع نیست زیراکه ثبوت الشی لنفسه ضرور است و ممکن نیز نیست و الا یعنی اگر ممکن باشد هر آینه اورا علت موجده می باید پس آں علت موجده یا ماهیت اوست یا احد افراد او یا خارج است از هر دو

و اول یعنی ماهیت او علت او باشد لازم می آید که شی علت باشد مر نفس خود را بلا دور و اگر احد افراد او باشد لازم می آید علة الشی لنفسه بطریق دور زیراکه وجود افراد موقوف بر وجود او و وجود او موقوف بر وجود افراد و اگر امر خارج از ماهیت واحد افراد او باشد و شک نیست که آں امر خارج بے انضمام وجود معدوم است پس لازم آید[4] که معدوم لا من حیث هو موجود موثر باشد در موجود و هرسه لوازم ظاهر البطلان"

فقیه علی المهائمی در ادلة التوحید می گوید" وجود مطلق ممتنع است عدم او با متناعی که مقتضای ذات وی است و هر چه ممتنع العدم است لذاته پس واجب است وجود او لذاته پس وجود مطلق واجب الوجود لذاته است اما امتناع عدم او پس ازاں جهت است که عدم وجود مطلق[6] یا بعدم[7] عروض است مر وجود مطلق را یا بار تفاع مطلق است من اصله و شبهه یا بانقلاب وجود مطلق است الی العدم و هرسه امر لازم باطل

---

(1) ف خواهد بود (2) ف مفتاح الانس (3) ف خارجی (4) ف آمد
(5) ف حیثیت که (6) ف مطلق یا بعروض عدم است مر وجود
(7) ح یا معروض عدم است

است اما اول یعنی بطلان[1] عروض عدم وجود مطلق را پس ازان[2] سبب که مستلزم اتصاف شی بنقیض خود است زیراکه عارض وصف معروض است اگرچه از قبیل کیفیات نباشد زیراکه عارض معنی است قایم بمعروض و مراد از وصف نیز همین معنی است پس وجود مطلق اگر معروض عدم است موصوف بعدم و عدم صفت او خواهد بود و شک نیست که عدم نقیض وجود است که بینهما واسطه نیست و اگر واسطه نیز باشد لااقل در حکم نقیض خواهد بود من حیث عدم الاجتماع معه و اتصاف شی بنقیض محال است بالاتفاق و البداهة

سوال - اگر گفته شود لا نسلم که اتصاف الشی بنقیض خود علی الاطلاق محال است زیراکه امتناع اتصاف بنقیض در صورت حمل بهو هو است یعنی در حمل مواطات نه در حمل بالنسبة چنانکه در حمل اشتقاق که حمل هوذوهو باشد و این ممتنع نیست زیراکه هر صفتی که یک شی را فرض کنیم البته از افراد نقیض او خواهد بود چنانکه سواد مثلا صفت جسم اسود است و از افراد لا جسم زیراکه سواد عرض است البته جسم نخواهد بود که جوهر است پس جسم اسود را توان گفت الجسم ذولا جسم که صدق اخص که سواد لا جسم است مستلزم صدق اعم است که لا جسم است پس چنانکه الجسم ذو سواد صحیح است الجسم ذو لا جسم نیز صحیح بخلاف حمل مواطاة که الجسم لیس بجسم صحیح نیست که اجتماع نفی و اثبات در حمل مواطاة بر امر واحد جایز نیست و در حمل اشتقاق جایز

جواب گوئیم اتصاف وجود بعدم از قبیل حمل بالنسبة نیست زیراکه وجود الوجود عین وجود است و عروض عدم بشی بی سلب وجود از وی نیست که عدم بمعنی سلب وجود است پس مفاد الوجود معدوم و الوجود لیس بموجود یکی باشد و سلب موجودیت از شی بے سلب وجود که مبداء انتزاع است متصور

---

(1) بطلان و عروض (2) ف ازانکه

نیست - پس الوجود لیس بموجود مستلزم الوجود لیس لوجود ولا ذو وجود خواهد بود و چوں وجود وجود عین وجود است پس باستلزام سلب الشی عن نفسه الوجود لیس بوجود لازم آید که از قبیل حمل مواطاة و با لاتفاق ممتنع و باطل است و اما بطلان ثانی یعنی ارتفاع وجود از سنخ حقیقت پس ازاں جهت که مستلزم سلب الشی عن نفسه است که بدیهی البطلان است و اعتراض بآنکه سلب امور معدومه عن نفسها محال نیست مع جواب آں گذشت[1] فلیرجع الیه و اما بطلان ثالث که وجود منقلب بعدم گردد نیز صریح البطلان است که قلب حقایق قاطبة استحاله بدیهیه دارد و فرق در لوازم ثلاثه آنکه در صورت عرض وجود باقی می ماند بحقیقت خود و عدم عارض او می گردد و در صورت ثانیه حقیقت وجود من شمه مرتفع می گردد در صورت ثالثه تبدل[2] حقیقی بحقیقتی لازم می آید فافهم و تامل فیه

قال الکردی فی جلاء الفهوم ''الوجود بمعنی ما بانضمامه الی الماهیات الممکنة یترتب علیها آثارها المختصة بها موجود فان کل مفهوم مغایر للوجود فانما یکون موجودا بامر زاید ینضم الیه وهو الوجود فهو موجود بنفسه والا یلزم تسلسل الوجودات الی مالا یتناهی و امتیازه عما عداه بقید سلبی وهو ان وجوده لیس زایدا علی ذاته'' انتهی -

سالبۀ چهارم سالبه رابعه لا موجود الا الوجود - یعنی لا موجود الا الله و مفاد ایں سالبه بچند نوع است

یکی آنکه نیست موجودی مستقل بموجودیت مگر حق سبحانه و معنی استقلال یا آن است که بے افاضه واجب وجودی بکسی ثابت نیست و بعد الافاضه هر یکی موجود است با لحقیقة و بایں معنی احدی از حکماء و متکلمین بلکه عوام و خواص مخالف نیستند و مقر اند با حتیاج ممکن با واجب هم در وجود و هم در بقاے وجود - یا معنی استقلال آن است که وجود ممکن اگر

(1) ف ح گذشته (2) ه متبدل

بصفت غیریت وجود حقیقی ملاحظه می کنیم هباء منثور است بلکه در رنگ وجود صفت انتزاعی که تابع وجود موصوف است غیر مستقل است باوجود مقید که تابع مطلق است مستقل نیست بلکه وجود موصوف و مطلق مستقل است و هر جا که در کلام صوفیه صافیه وجود استقلالی مذکور گشته به همین معنی راجع است

و حاصل کلام صوفیه آن است که اینجا دو امر اند

یکی آنکه آنچه معاین است بعیان یا معلوم ببرهان و متصف بعنوان موجودیت یا آنکه عین حقیقت حق است تعالی - پس موجودی غیر او نباشد یا آنکه این همه معدوم است که متمثل و متخیل می شود مارا موجود چون تمثل امور متخیله و موهومه پس غیر موجود نباشد مگر در وهم و خیال و ظاهر آن است که صوفیه جمع کرده اند درین هر دو امر چنانکه می فرمایند هرچه دیده و دانسته می شود از موجودات اوهام باطله اند از حیثیت تکثر و موجود فی الحقیقت اند من حیث انه واحد زیراکه آن حقیقت حقه واحد است فی ذاتها صاحب اعتبارات متکثره غیر مجعوله پس هرگاه که ظاهر شود آن حقیقت بذاتها فی ذاتها و مستلزم شود ظهورش ظهور اعتبارات لازمه اورا درین هنگام آن حقیقت واحده ظاهر می گردد متلبس بآن اعتبارات و احکام و آثار آن و همین تلبس افگنده است ناظرین را در التباس تا گمان بردند همان حقیقت متلبسه باعتبار واحد را حقیقتی و متلبسه باعتبار دیگر را حقیقتی دیگر و مع ثالث ثالثه و هکذا پس موجود واحد متکثره بشیون و اعتبارات دیده می شود موجودات متکثره غیر منحصره چنانکه نقطهٔ جواله و قطره نازله از جهت تعدد وتکثر نسبت او بحدودی که دروی جولان می کند بمشاهده می آید که دایره خط است و نقاط کثیره محسوس می گردد ازین غلطی حس هریکی در مقام نزاع است و ازانجا متکثر می شود شعب بترعاع

و سابق در مقدمة الکتاب بیان نموده شد که صوفیه صافیه علیهم الرحمة و التحیة طوری دارند ورای طور عقل که آن را ذوق و وجدان و کشف می نامند و اعتماد ایشان بر علوم خود بران طور است و بنابر تمیز صحیح از سقیم مکشوف خود را بر میزان عقل و نقل می سنجند اگر عقل و نقل رد نمود آن را از اغلاط اوهام می شمارند و اگر عقل و نقل باستحاله و ابطال آن متصدی نیست اعم ازینکه بعقل و نقل مثبت و متیقن باشد یا غیر ممتنع بلکه محتمل بود آن را صحیح می شناسند پس آنچه بر یشان واجب است مجرد رفع استحالهٔ[1] عقلی و نقلی است نه اثبات آن بدلایل و رد منع و سد محتملات لهذا درین مقام یعنی در شرح سالبه رابعه اول رفع استبعاد عقلی و عدم اقامت دلیلی بر استحاله آن بیان نموده می شود و بعد ازان شواهد و بینات عقلیه بر جواز بلکه وقوع آن ایراد می کنیم من بعد کلام بعض اکابر دین و ایمه مجتهدین که نزد مخالفین و منکرین نیز از ثقات معتمدین اند نقل می نمائیم لهذا این را در سه اصل مستقل بتحریر آورده شد

اصل دوازدهم

در رفع استبعاد عقلی و عدم اقامت دلیلی بر استحاله این مسئله

موجودات حقایق مختلفه اند بدانکه کلمه کل متفق است برین معنی که موجودات حقایق مختلفه اند اگرچه اختلاف کرده اند در تفصیل این اختلاف طایفه ازیشان در تخالف حقایق دعوی بداهت کرده اند و خلاف این تخالف را مکابره[2] می شمارند علامه جرجانی در شرح مواقف نوشته

---

(1) ف ح استبعاد (2) بزرگی خود را بر دیگری ثابت کردن و معارضه و غلبه و جنگ کردن با کسی

"ما يقال ان الكل ذات واحدة يتعدد بحسب الاوصاف لاغير فالمقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت اليها"

وهم میر در حاشیه شرح قدیم تجرید می نویسد

"بدرستیکه این خروج است از طور عقل زیراکه بداهت عقل شاهد است بر وجود موجودات بتعدد حقیقی و براینکه موجودات ذوات و حقایق مختلفه اند بحقیقت لا با لاعتبار فقط و کسانیکه باین مقاله رفته اند دعوی می کنند استناد آن را بمکاشفات خود و می گویند که ممکن نیست وصول باین مقالات بمباحث عقل و دلالات وی زیراکه عقل معزول است درانجا چنانکه حس در ادراک معقولات معزول است پس مقیدیین بعقل و قائلین بآنکه هر چیزی را که عقل شهادت دهد مقبول است و چیزی که عقل شاهد آن نباشد مردود و هیچ طوری وراء طور عقل نیست - پس ایشان زعم می کنند که آن مکاشات و مشاهدات بر تقدیر صحت ماول اند و هرجا که عقل موافقت بشهادت نکرده از اقامت برهان بر بطلان امثال آن مستغنی اند و تجویز آن را مکابره وغیر ملتفت الیها می انگارند" انتهی مترجما

تخالف موجودات و بر ضمایر اولو الافکار السلیمه پوشیده نیست که تخالف موجودات من حیث الاحکام و الآثار معلوم است بالبداهت و شک نخواهد کرد درین تخالف الامن هو شاک و شاک فی انه شاک - اما اینکه موجودات متخالف اند بحسب الذات و الحقیقة پس از بدیهیات نیست زیراکه این تخالف بحسب الحقیقة نه از اولیات و فطریات است نه از حدسیات و تجربیات بلکه از حسیات هم نیست زیراکه حواس قوت نمی دارند مگر بر درک بعض موجودات بعضی جزئیات مادیه و راهی بدرک حقایق ندارند چه جائیکه حکم بتخالف یا اتحاد حقایق کنند که این حکم فرع درک است و نه از متواترات زیراکه از شروط متواترات آن است که منتهی شود در آخر

باحساس یکی از حواس پس متواترات بالآخره از حسیات اند

قال الفارابی فی التعلیقات[1]

" الوقوف علی حقایق الاشیاء لیس فی قوة البشر و نحن لا نعرف منها الا الخواص و اللوازم و الاعراض و نحن لا نعرف الفصول المعرفة لکل واحد منها الدالة علی حقیقته "

و فی موضع آخر منها

" لماکان الانسان لا یمکن ان یدرک حقایق الاشیاء لا سیما البسایط منها بل انما یدرک لازما او خاصة من خواصه و لماکان الاول ابسط الاشیاء کان غایة ما یمکن ان یدرک من حقیقته اللازم وهو وجوب الوجود انه اخص لوازمه "

التباس در بدیهیات و نظریات آری واقع می شود

التباس و اشتباه در بدیهیات و نظریات تواند بود که شی واحد ببعض وجوه نظری و ببعض وجوه بدیهی باشد اینجا بعدم تمیز آں وجوه التباس در اصل بداهت و نظریت می افتد از این جا است که مردم قاطبة می دانند که ما مشاهده می کنیم اجسام را و حال آنکه مشهود نیست مگر الوان و اضواء که عوارض اجسام اند و لهذا حکما گفته اند " الجسم محسوس من حیث سطوحها و الوانها و معقول من حیث حقایقها و ذواتها " و بسا باشد که نظریت شی بسبب شهرت و اعتیاد نفس مشتبه ببداهت می گردد نمی بینی هر آنچه در آئینه می نماید عامه اذعان می کنند بحلول آں در مراة

و حکیم می گوید که شخصی می بیند ذات خود را بانعکاس بالمراة لا فی المراة و عوام ایں قول حکیم را مکابره می شناسند از سبب مخالفت بآنچه نزد ایشاں بدیهی است زیراکه عادت گرفته اند برویت شی در مقابل و آنچه در مقابله آئینه بدیهی محقق است همیں قدر است که شخصی وجه خود را می بیند خواه در وجه مراة خواه بتوسط آئینه بطریق انعکاس خواه بنحو

---

(1) ف التعلقات

مثالی بخلاف رویة فی المراة که آں بدیهی نیست بسبب اعتیاد
و اشتهار بداهت بلکه با ولیت[1] مشتبه گشته و امثال ایں اشتباهات
بسیار اند چنانکه حکیم می گوید بیشتری از الوان وغیر آں
چنانچه بیاض در ثلج وجود فی الخارج ندارند مگر بر سبیل
تخیل و چنانکه متکلمین خصوصا امام ایشاں ابوالحسن اشعری
می گویند[2] که مس آتش به پنبه وزدن سنگ بر شیشه موثر
نیست در احتراق[3] و انکسار هر چند ایں احتراق[4] و انکسار متصل
و متعاقب آں حادث شود بلکه عادت الهیه براں جاری است که
خلق فرماید احتراق را عند خلق المسیس[5] بالنار و انکسار را
بعد ضرب الزجاج با لاحجار و عوام چه بلکه خواص نیز بر امثال
ایں اقوال انکار شدید دارند بسبب آنکه نزد ایشاں ضرورت
قطعیه است بتاثیر و تاثر بینهما همیں قسم ناظران اشیا چوں
یافتند اینها را متخالفه بحسب آثار و احکام زعم کردند که
ایں تخالف بحسب حقیقت است و سر دریں آن است که ایشاں
قناعت نموده اند بآنچه در بادی الرای یافتند و خوض نکردند
در بحر حقایق و غواصی آں دریای بے پایاں نه نموده آنچه
سرمایه بے مایه بے پا[6] برداشتند بمقلدان و معتقدان خود سپردند
هکذا طبقه بعد طبقه تا بحدیکه ایں مقدمات واهیه بحد
شهرت رسیدند و مشتبه بضروریات گشتند و علتے که در ابصار
و افکار اولیں بود در لا حقیں نیز موجود و مستمر و علاوه
براں تلقی از آباء واجداد معتقد فیهم ان هی الا اسماء سمیتموها
انتم و آباؤکم ما انزل الله بها من سلطان و لهذا گفته اند که
قول ببداهت مقبول نمی شود مگر بعد تخلیه و تجرید نفس
ازانچه منقطع[7] است ازوی عادات و اعتقادات که تلقی کرده است
آں را بقبول از اکابر خود چنانکه اهل هند که راسخ گشته

---

(1) ح باولیات (2) ف ح می گوید (3) ف ح احراق (4) ف احراق
(5) ح المس (6) ف بے پایه داشتند (7) ف ح منطبع است دروی
از عادات الخ

است در قلوب ایشان انکار از ذبح بقره و قبح اکل لحوم بسبب آنکه اوایل ایشان را در قلوب و ضمایر مرتسم[1] شد بعضی رسوم وعلوم و رقت و شفقت بر قتل ذوی الارواح و خیال سنگدلی در جانب آخر و این رسوخ بحدی استحکام گرفت و آن قدر بتواتر و اشتهار وثوق یافت که حالا ذبح بقررا گناهی می دانند زیاده از قتل انفس و نهب اموال و این معنی را از بدیهیات اولیات می شمارند و حالانکه شارع جل جلاله مامور بذبح بقره فرموده[2] و قربات و قربانات بآن منوط نمود

سوال و جواب

سوال اگر گفته شود که پس باین هنگام امان[3] از بدیهیات مرتفع گشته

جواب امان از بدیهیات مرتفع نگشته بلکه ازانچه مشتبه به بدیهیات است و حق است که بمشتبهات امان و ایمان نباشد آری لازم می آید از این تقادیر صعوبت معرفت بداهت و نظریت و آن ممتنع نیست و عجب ترازینکه[4] کسی دعوی کند در مقابله حکیم که وجود الوان در خارج بدیهی است یا در پیش متکلم که تاثیر ضرب زجاجه برسنگ در انکسار بدیهی است خواهند گفت که این بداهت وهم است و بداهتی را که در دعوی تخالف حقایق پیش می آرند بکدام دلیل از بداهت وهم جدا می شناسند هداهم الله سبحانه سواء الطریق و آنچه علامه جرجانی گفته که هیچ طور ورای طور عقل نیست جواب آن در مقدمة الکتاب بقلم آمده فلیرجع الیه. این است حال طائفه که در دعوی تخالف حقایق بمحض بداهت مستدل اند

استدلال طایفه دیگر

طائفه دیگر استدلال می کنند بر تخالف حقایق گاهی باتحاد لوازم و اشتراک اشیا در بعض آثار و سیجئ بیانه و گاهی باختلاف لوازم و آثار و تقریرش آنکه آب و آتش مثلا مشک نیست در تخالف آثاری که مترتب براین

---

(1) ف مترسم (2) ف فرمود (3) امان درف نیست (4) ف اینکه اگر کسی

هر دو است و تخالف آثار مستلزم تخالف حقایق است برابر است که استناد آثار بصور نوعیه[1] کنند چنانکه مشائیین می گویند یا بارباب انواع چنانکه مذهب اشراقیین یا مجموع امرین چنانکه قول بعض علماء است و ملاک استدلال و مرجع ادله ایشان آنکه طبیعت واحده مقتضی آثار متخالفه[2] نتواند شد و الا لازم آید که جمیع آثار متخالفه و احکام متناقضه در هر حقیقت مجتمع باشند که تخلف[3] مقتضای ذات از ذات صحیح نیست و جواب ایں مقدمات واهیه از اثنای بیان منکشف می شود و قدر ضروری دریں مقام همیں قدر است که تخالف آثار بحسب حس ثابت است بلا سخن نه حسب الحقیقة یعنی آنچه محسوس می گردد بعد الحس بما نسمیه نارا غیر آن است که محسوس می شود بعد الحس بما نسمیه ماء و ایں مقتضی تخالف هر دو حقیقت مسمیین نمی شود زیراکه جایز است که مترتب شود بر هر واحد از آتش و آب آنچه مترتب بر دیگر است فی الحقیقت اگرچه محسوس نباشد بسبب علتی یا قلتی و حالانکه اصحاب کمون و بروز که طائفه از حکماء متقدمین اند قایل اند بآنکه طبایع اجسام کلها در هر جسم موجود و مجتمع و مندرج و مندمج اند و هر طبیعتے که ازاں طبایع مندرجه بارز شود حس بآں و باحکام و آثار آں متعلق می گردد و طبایع دیگر با احکام و آثار خود مختفی و کامن و تفصیل ایں مذهب در مسئله اندراج مذکور خواهد شد

ترتب آثار متخالفه بر حقیقت واحده چرا جایز نباشد

الغرض تفاوت احکام بحسب الحس مقتضی تخالف حقایق بودن بدلیل امتناع اجتماع متقابلات پیش ارباب نظر قاطبة مسلم نیست چنانکه اصحاب کمون و بروز . پس ایں را از بدیهیات انگاشتن و جانب مخالف را مکابره پنداشتن چه قسم صورت می پذیرد بے ابطال ایں رای ولو سلمنا پس چرا

---

(1) ف نامیه (2) ف ح متخالف (3) ح تخالف

جایز نباشد ترتب[1] آثار متخالفه بر حقیقت واحده چنانکه سواد و بیاض بر حبشی و اتراک و جایز است که حقیقت واحده مقتضی نفس اختلاف باشد بر نحو خاص نه مقتضی امور متخالفه پس مقتضای طبیعت واحده اختلاف واحد است نه امور متخالفه متعدده - نمی بینی که طاؤس با آنکه حقیقت واحدهٔ شخصیه است مقتضی چه قدر اختلاف الوان است و جایز است که به اقتضای طبیعت ترتب آثار متخالفه بجعل جاعل مختار باشد یفعل الله مایشاء و یحکم مایرید لا یسال عما یفعل وهم یسألون و مذهب اشعریین[2] نیز همین است

و جایز است که مخصوص بآن آثار و احکام آثار و احکام دیگر باشند قیل هذه الاحکام و الآثار الظاهرة عن حقیقة واحدة و هکذا الی ما لا یتناهی نه تخالف حقایق و مثل این تسلسل مسلم الاستحاله نیست و حالانکه مشائین با وصف اثبات صور نوعیه از لزوم این تسلسل باکه از التزام آن سالم نماندند زیراکه چون از ایشان سوال کرده شد که منشا اختلاف و آثار و اختصاص حقیقتی بآن آثار مخصوصه صور نوعیه اند پس منشا اختلاف خود صور نوعیه و اختصاص بآن چیست جواب دادند که اجسام پیش ازین صور مقترن بودند بصور اخری که مستعد شدند اجسام بسبب اقتران بآن صور مر این صور لاحقه را و هکذا هر صورت سابقه معد است مر صورت لاحقه را (و[3] تسلسل در معدات محال نیست) و بدستور بر اشراقیین نیز این تسلسل لازم است هر چند ازایشان منقول نباشد زیراکه ایشان استناد آثار بارباب انواع می کنند و می گویند حقایق متخالفه اند بالحقیقت و متنوع باعراض و احوال عارضه پس تخصیص اعراض را بآن حقایق نیز مخصصی می باید و قطع نظر ازین همه امتناع اجتماع متقابلات مطلقا ممنوع - جایز است که ذاتی باشد که وسعت داشته باشد این اجتماع را و محیط باشد بآن همه

---

(1) ف نباشد که ترتب (2) ح اشعری (3) این عبارت درف و ح نیست

متقابلات با وصف وحدت ذاتی خود چون هیولی عناصر که واحد است بالذات ومع هذا هم متصل می شود وهم منفصل وهم واحد وهم کثیر الی غیر ذلک من الاحوال و الآثار المتخالفة و ذات او سبحانه خود اوسع است از هیولی که بعض ظهورات اوست وهو بکل شی محیط صفت او و متکلمین اگرچه قایل بهیولی نیستند لکن ایشان را دلیلی برا متناع چنین موجود نیست و اما اثبات جزء لایتجزی اگر با تمام رسد مستلزم نیست مگر ابطال هیولی را خاصة لاکل موجود شانه الاحاطة و الاتساع جل شانه

بطلان انحصار الموجود فی الوجود و طائفة استدلوا علی بطلان انحصار الموجود فی الوجود باشتراک الحقایق فی اللوازم بدلیلین

الدلیل الاول احدهما ان الموجودین حقیقة قد یشترکان فی معنی اللازم غیر منفک عنهما کزید و عمرو فی معنی الانسانیة فلوکان الموجود هو الوجود حقیقة لکان الوجودان هویتین مشترکتین فی لازم و اتحاد اللازم یدل علی اتحاد الملزوم اذ اللازم مستند الی الملزوم و معلول له و وحدة المعلول یستوجب وحدة العلة البتة فلابد من اشتراک الموجودین فی ذلک المعنی الداخلة فی حقیقتهما والا فالخارج ایضا لازم مشترک و تنقل الکلام الیه بعینه و ذلک المعنی لیس حقیقة الوجود لما عرفت من بطلان اشتراک معنی الوجود فلا بدان یکون غیر حقیقة الوجود فبطل مازعم من انحصار الموجود[1] حقیقة فی الوجود

اقول و بالله التوفیق و بیده ازمة التحقیق ان هذا الدلیل مبنی علی ان الموجودین حقیقة قد یشترکان ولا یخفی ان من لا یقول بتعدد الموجودات بل یدعی وحدة الوجود و الموجود کیف یسلم الموجودین حقیقة حتی یسلم اشتراکهما فی معنی لازم و هل هذا الا مصادرة علی المطلوب و لیس فی ایدی المنازعین دلیل علی تعدد الموجودات الا الاحالة علی البداهة و قد بینا تفصیلها

---

(1) م الوجود

قوله قد يشتركان اه ولاشك ان الاشتراك فى معنى لا يستلزم ان يكون موجودين حقيقة بل يجوز ان يكون الامران اعتباريين و يشتركان فى معنى لازم اعتبارى كما يقوله الصوفية الصافية فزيد و عمرو موجودان اعتبارا و مشتركان فى معنى الانسانية التى هى امر اعتبارى اضافى كما برهننا عليه فى تحديد المحدود بالاعراض و الصفات فلتكن على ذكر منه

و اما لزوم ذلك المعنى المشترك فيه فهو ايضا غير مسلم عند الخصم كيف و ادراك اللزوم و اثباته متوقف على ادراك حقايق الاشياء و قد سبق من الفارابى فى تعليقاته انه لا سبيل اليه اصلا ولا سيما في البسايط فلم لايجوز ان لا يكون هناك لزوم اصلا

و اما عدم الانفكاك فليس هو بمثبت اللزوم العلى ولا يقال ان[1] الانسانية لازمة للحيوان الناطق بلاريبة لانا نقول نعم ولو سلمنا لكن لاينفع لم لايجوز ان يكون الناطق الذى هو ملزوم الانسانية خارجا عن حقيقة زيد و عمرو كما قالوا ان هذه الفصول[2] ليست فصولا[3] حقيقة بل هى لوازم الفصول نعبربها عنها بغير التعبير عن الفصول الحقيقية او لتعذر ادراكها فيكون النطق الذى هو معنى خارج عن زيد و عمرو ملزوما للانسانية التى هى ايضا معنى تعبرونه انتم بلفظ الانسانية ان هى الا اسماء سميتموها انتم و آباو كم ما انزل الله بها من سلطان

و الحق الحقيق بالتدقيق على ما نقله السيد السند فى شرح المواقف انه ليس فى الخارج الا امر[4] وحدانى ثم العقل يحلله و يفصله الى امور متكثرة بعضها متعلقة بذلك الامر الواحد لعلاقته اشد اتصالا بحيث يرى بطلان ذلك الامر بانفكاك ذلك البعض فيسميها ذاتيات و يجد البعض الآخر منها ادون من البعض الاول فى الاتصال و التعلق لكن لايجده منفكا اما من ذلك الامر الموجود او من بعض من البعض الاول منه فيسميها لوازم ثم

---

(1) ف ح نقول نعم لكن (2) ف ح الفصول (3) ح فصلا (4) ف ح الامر

يجد بعضا ثالثا قابلة للانفكاك و يسميها عوارض و لواحق الى غير ذلك من النسب و الاعتبارات و ليس فى الخارج الا امر[1] بسيط واحد

انتزاع الامور المتعددة من الواحد البسيط

لا يقال قد حقق المتاخرون من العلماء ان الضرورة العقلية حاكمة بانه لا يجوز انتزاع الامور المتعددة من الواحد البسيط و عليه بنوا كلية استلزام التركيب الذهنى للتركيب الخارجي لانا نقول هذا منقوض بوجوه متعددة

منها ان الواجب تعالى باجماع الجميع واحد بسيط لا تعدد فيه اصلا و مع ذلك ينتزع العقل منه و ينسب اليه امورا كثيرة يسميها صفات و اجبية كالعلم و القدرة و الارادة وغيرها

و منها المعلول الاول فانه ايضا بسيط من حيث ذاته و تكثر باعتبارات خارجة منها و بكل اعتبار يصدر منه معلول[2] كالعقل الثانى و الفلك التاسع فيلحقه بكل اعتبار عليه اضافية بالنسبة الى المعلول خاص و ينتزع العقل منه هذه الاعتبارات و مع هذا فهو بسيط بالذات واحد لا تكثر فيه ذاتا ولو كفى التكثر الاعتبارى فى انتزاع هذه الامور المتعددة من المعلول الاول البسيط فيكفى فى غيره ايضا .

و منها ان العلم الاجمالى البسيط للواجب عين ذاته تعالى وهو منشا للعلم التفصيلى و تفاصيل المعلومات و للعقل ان ينتزع من ذلك العلم البسيط تفاصيلا لايكاد يتناهى فتامل

لا يقال ليس فى هذه المواد الثلث تركيب ذهنى و كلامنا فيه لانا نقول تخصيص الانتزاع بالجنس و الفصل و انه لايجوز انتزاعها الا بمقابلة امور داخلة فى المحدود بحسب الخارج تكلف بعيد يابى عنه الفهم السليم فان حكم الضرورة العقلية بعدم جواز انتزاع الامور المتعددة من الامر الواحد مشترك بين الجنس و الفصل الذين هما من الاجزاء الذهنية و بين غيرهما فتدبر ولا استلزام اتحاد اللوازم اتحاد الملزوم فمبناه على نفى عموم اللازم , استناده الى طبيعة مشتركة

---

(1) ح الامر (2) ف ح يصدر معلولا

تردید میر باقر داماد و هذا القول من مخترعات المیر باقر داماد و رد بوجوه کثیرة

منها ما افاده بعض المعاصرین اوردناه تتمیما للمقام و ان کان خارجا عن ما یجب[1] لنا فی المرام قال

لایخفی علی المتفحصین دسایم الحق و العنایة و المتوسمین بعون الصدق و الدرایة ان[2] ماشنع به من یدعی الشرکة مع[3] موسی مبانی الحکمة فی الریاسة و التعلیم ولا یکف لسانه عن کل متکلم و حکیم علی ما اشتهر من الجماهیر و تورث من النحاریر من تجویزهم کون اللازم اعم من الملزوم وما بنوا علیه قواعدهم فی مواضع عدیدة من مباحث العلوم و ماتفرع علیه من ان اتحاد اللوازم لا یصادم اختلاف الملزومات[4] زعما[5] منه بان القول به خلط ما بالعرض بما بالذات یعنی ان مایترای فی بادی اللحظ انه لازم اعم فهو فی الحقیقة و بالذات لازم للطباع المشترک معاوله و الخصوصیات[6] بلغت ثم بواسطة یلحق بکل معین بالعرض وان اتحاد اللوازم یستدعی اتحاد الملزومات بناء علی ذلک کما یلوح بالمراجعة الی کتبه من القبسات[7] و التقدیسات و تقویم الایمان وغیرها فهو اوهن من نسج العنکبوت لانه قول بلادلیل علی انه ان اراد ان الطبیعة المشترکة واسطة فی عروض اللزوم له بالنسبة الی الخصوصیات فممنوع ضرورة ان معنی اللازم وهو امتناع الانفکاک متحقق فی الحقیقة بالنسبة الی الخصوصیات ایضا کما هو متحقق بالنظر الی الطبیعة المشترکة و العارض فی الواسطة فی العروض یکون واحدا عارضا للواسطة بالحقیقة و ینسب الی ما هو واسطة له علاقة و تجوزا کما فی التمیز بالعرض للاعراض و الحرکة بالعرض لجالس السفینة المسقفة و ان اراد انها واسطة فی الاثبات فهو کماتری لان اللزوم للخصوصیات ابین و اجلی عند العقل و اللزوم للقدر المشترک امر

(1) م یحسب املنا (2) ف عن (3) ف من (4) ف اللزومات
(5) ف رغما (6) ف خصوصیات (7) ف قبسات

خفی لان القدر المشترک انما یحصل بعد تحلیل الخصوصیات فکیف یکون الاخفی واسطة فی اثبات الاجلی بل الامر بالعکس و ان اراد انها و اسطة فی الثبوت فعلی تقدیر التسلیم لا یضرما قاله القوم فانه حینئذ کماهو لازم فی نفس الامر للطبیعة المرسلة کذلک لازم للخصوصیات ایضا فیها فقدثبت من اللوازم ماهو اعم من الملزوم و ان کان بالنسبة الی ملزوم آخر مساویا و ان کان لزومه له للمزومه لذلک الآخر و القوم لم یصرحوابان اللازم الاعم لا بدان یکون بالنسبة الی کل الملزومات کذلک و ان یکون لازما اولا و بالذات فکان النزاع حینئذ بمنزلة ما اذا قال قایل ان من الموجودات ماهو ممکن فقال آخر هذا خلط ما بالعرض بما بالذات بل انما الموجود اولا بالذات هو الواجب تعالی و الممکنات انما هی موجودة بالعرض و ثبت ان اتحاد اللوازم لایصادم اختلاف الملزومات بجوازان یکون اللازم اعم

و ایضا علی هذا التقدیر ان اراد بالطباع المشترک ماهو ذاتی ینتقض بالاعراض العامة اللازمة للانواع(1) الاخیرة بالنسبة الی فصولها فانها تکون اعراضاعامة لازمة بالقیاس الیها ایضا ضرورة کالماشی بالقوة بالنسبة الی الناطق و الصاهل وغیرهما من الفصول الاخیرة اذ لیس هناک طباع مشترک ذاتی للزوم بساطتها و ترکبها من امور متساویة ان جوز و ان اراد مطلق ذاتیا کان او عرضیا فلزوم الماشی مثلا لتلک الفصول المتعددة یکون معللا بقدر مشترک عرضی بین تلک الفصول و ذلک القدر المشترک ایضا یکون لازما لها البتة ضرورة انه مالم یجب العلة بشی لم یجب المعلول مه ایضا ولا یغرنک منع شارح المطالع لزوم الوسط للماهیة فی بحث اللازم القریب فان الوسط هناک واسطة فی الاثبات لانهم فسروه بما یقترن بقولنا لانه و ههنا و اسطة فی الثبوت فعند لزوم الماشی لتلک الفصول یتحقق ثلاث لزومات لزوم الماشی للقدر المشترک العرضی و لزوم القدر المشترک لتلک الفصول و

---

(1) م لا نواع

لزوم الماشي لها المتقدم عليهما فيجرى الاحتمالات الثلاثة في تلك اللزومات الثلاثة بناء على ما استقر[1] رايهم من ان اللزوم لايخلو من ان يكون اللازم علة للملزوم او بالعكس او يكون كلاهما مستندين الى علة ثالثة فانهم فسروا اللزوم في بحث الشرطيات بالمصاحبة لعلاقة و العلاقة بالعلية او التضايف مع ان الثاني راجع الى العلية بان يكونا معلولين لثالث عند محققيهم كماهو بنفسه ايضا مصرح به في كتبه فان كان القدر المشترك العرضى للفصول هو الجنس الذى هذه الفصول مقسمة له لكونه عرضا عاما لازما بالقياس اليها فالاحتمالات العقلية الحاصلة من ضرب الثلاثة التى هى للملزوم بين الماشي و الحيوان في الثلاثة التى هى بين الحيوان و الفصول ثم ضرب الحاصل في الثلاثة التى هى للزوم[2] بين الماشي و الفصول هى سبعة و عشرون فاذا اخذنا الماشي علة للحيوان و الحيوان علة للفصول يكون الماشي علة للفصول ايضا و يكون اللزومات الثلاثة باسرها بعلاقة علية اللوازم

لزوم علية الاعراض العامة للذاتيات فهذا الاحتمال

مع سخافته في نفسه لماترى مافيه من لزوم علية الاعراض العامة للذاتيات بلا واسطة او بواسطة و علية بعض الذاتيات لبعض لان العلية في الذاتيات تحل بالحمل باطل[3] لان لزوم الحيوان لتلك الفصول يكون معللا بلزوم تقدير[4] مشترك آخر ايضا على معتقده و هكذا فلا بد ان يتحفظ[5] العلاقة المذكورة في اللزومات الآتية الغير المتناهية بان يكون الحيوان علة للقدر المشترك الثاني و ذلك القدر المشترك علة لتلك الفصول فالحيوان يكون علة لتلك الفصول ايضا بالواسطة و هكذا والا لاستغنى الحيوان في لزومه لتلك الفصول عن القدر المشترك الثاني لان لزومه لها في اللزومات الثلاثة ان يقال كان بعلية لها فلا يفتقر في اللزوم الى القدر المشترك الثاني الا اذا كان علية لها بواسطة علومة له و اما اذا

---

(1) ف استقر عليه (2) م للملزوم (3) م باطلا (4) ف م قدر
(5) م تتحفظ

لم يكن بواسطة سواء لم يكن علة لذلك القدر المشترك او كان و لكن لم يكن ذلك القدر المشترك علة لتلك الفصول يستند الحيوان فى لزومه لتلك الفصول لكونه علة لها و يكون لازما لتلك الفصول بلا واسطة قدر مشترك دهل هذا الاخرق الفرض[1] و اذا انحفظت العلاقة المذكورة يكون الحيوان علة لتلك الفصول بوسايط فان كانت متناهية بقوت ماهو يصدره و يثبت ما صرحوابه و الايلزم انحصار مالا يتناهى مترتبة ترتبا طبيعيا بين الحاصرين و ان كان فى جانب المعلول و الاحتمالان الباقيان فى الماشى مع الفصول باطلان لانتاج قياس المساوات الحاصل من علية الماشى للحيوان و الحيوان للفصول خلافها و اما اذا اخذنا الماشى علة للحيوان و الفصول عللا له ايضا مع الاحتمالات الثلاثة المتصورة بين الماشى و الفصول فحينئذ و ان لم يلزم التوارد لكون احدهما علة قريبة للحيوان و الآخر بعيدة على تقديرين من التقادير المتصورة بين الماشى و الفصول و لجواز كون الماشى علة غير موجبة للحيوان وان كانت الفصول عللا موجبة له على تقدير آخر لان الماشى لازم و العلية مطلقا توجب كون[2] الموصوف بها لازما كماهو كذلك بالقياس اليه و الفصول ملزومة و العلية انما تقتضى الملزومية اذا كانت على نحو الايجاب و التوارد المستحيل انماهو فى العلل الموجبة لكن الاحتمالات بعضها و بعضها[3] متشاركة فى السخافة فى لزوم استغناء الماشى فى لزومه للفصول عن تخلل الحيوان لان الماشى حينئذ ان كان علة للفصول او معلولا[4] لها معها لثالث و الحال ان كلا من انحاء العلية حينئذ ليس بتوسط الحيوان كماهو بين فيكون مستغنيا فى اللزوم و يلزمه خلاف ماذهب اليه و اما اذا اخذنا الماشى علة للحيوان و الحيوان و الفصول معلولين لثالث فان اخذنا الماشى علة للفصول ايضا فلا يخلومن ان يكون الماشى علة

---

(1) م حراق الفرض ط حرق الفرض (2) ف كان (3) ف فبعضها

(4) ف او معلولا لها او معلولا معها الثالث

لذلك الشی الثالث اولا ثم بواسطة علة للحیوان و الفصول او علة لهما بلا واسطة اولا

فعلی التقادیر کلها وان لم یلزم التوارد لما مر لکنه یتوجه علیه ذلک الوجه من السخافة و استغناء الماشی فی لزومه للفصول عن الحیوان لانه لماکان علة لها بواسطة الشی الثالث اولا بواسطة کفت تلک العلاقة فی اللزوم من غیر مدخلیة للحیوان اذ لا علیة بین الحیوان و الفصول و ان اخذنا الفصول عللا للماشی فتکون عللا للحیوان ایضا بقیاس المساوات فلا یصلح للانضمام مع کون الحیوان و الفصول معلولین لثالث[1] لان هذا الاحتمال بقرینة تناظره[2] مع العلیة بینهما یتقید بکونهما عاریین عن العلیة فی مابینهما بل یندرج فی الاحتمال المتقدم وهو ما اذا کان الماشی علة للحیوان و الفصول عللاله و الفصول عللا للماشی فیجری فیه المحذور الذی[3] کان هناک وان اخذنا کلیهما معلولین الثالث[4] یلزم السخافة و الاستغناء سواء کان هذا الثالث عین الثالث الذی کان علة للحیوان و الفصول او من عللها اولا ولا یلزم التوارد کما لا یخفی و کل ذلک ظاهر لمن کان له قلب او القی السمع وهو شهید

و ان اخذنا الحیوان علة للماشی و الحیوان علة للفصول[5] فان جعلنا مع ذلک الماشی علة للفصول یلزم السخافة من کلا[6] الوجهین و استغناء الماشی فی لزومه للفصول عن الحیوان وان جعلنا الفصول علة للماشی فان کان علة الحیوان للماشی بتوسط علة للفصول التی هی علل له لزمته السخافة من وجه و عدم مدخلیة الحیوان فی لزوم الماشی للفصول لکونه معلولا لها بلا توسط و ان جعلناهما معلولین لثالث تنقل الکلام الی الحیوان فلزومه للفصول علی ما هو الفرض یکون بتوسط لزومه للقدر المشترک العرضی اللازم لها و هکذا ولا یستقیم ان تستمر هذه العلاقات فی اللزومات التی هی بعد الثلاثة الاول و اللازم استغناء الحیوان عن القدر المشترک الثانی بعدم

---

(1) ح بثالث (2) ح تناظرت (3) ف للذی (4) ح بثالث (5) ف للفصل

(6) ح کل

افتقاره اليه فى علاقة اللزوم وهو العلية لكونه علة قريبة وذاك بعيدة فيلزم تحقق اللازم الاعم بلا استناد الى قدر مشترك فاما ان يندرج فى سلك الاحتمالات الماضية وقد عرفت ماليه و اما ان يندرج فى الاحتمالات الآتية وستعلم ما عليه وان اخذنا الحيوان علة للماشى و الفصول عللا للحيوان فلا جرم حينئذ يكون الفصول عللا للماشى لاغير لانتظام قياس منتج له فلابد ان تكون الملزومات الآخر بعد تلك الثلاثة ايضا على هذا النمط من العلاقات والا لايفتقر الحيوان فى لزومه للفصول الى واسطة مع لزوم محذورات آخر على بعضها لا يستكن على المحصل فيلزم ترتب لوازم هى وسايط فى لزوم الحيوان للفصول الواسطة فى لزوم الماشى لها فان كانت تلك اللوازم عينيات يلزم التسلسل المستحيل وان كانت اعتباريات ولا بد للاعتبارات المنتزعة من الامور الخارجية من مبدا و منشاء عينى ولا تكون نفس الفصول مبدا لواحد من تلك الاعتباريات و الايلزم خلاف ماذهب اليه من ان منشا انتزاع اللازم الاعم لا يكون واحد من الخصوصيات بل طباعا مشتركا فلابد وان يكون زايدا عليها فعلى مذهبه يكون لحوقه مسبوقا بمشترك آخر اما عينى و اما اعتبارى منته بالآخرة الى عينى يكون مبداء للعينى الاول بواسطة او وسايط فتلزم السلسلة فى العينيات و تنساق الاحتمالات ههنا فان كانت العلاقة بين العينيات هذا الاحتمال الذى اخذناه فى الاعتباريات يلزم التسلسل المستحيل والا يبطل بمامر او بما سياتى على انه حينئذ يكون مالا يتناهى محصورا بين الحاصرين لان الفصول تكون عللا للحيوان بوسايط غير متناهية ينافى[1] السنخافة ايضا

و ان اخذنا الحيوان علة للماشى و الحيوان و الفصول معلولين لثالث فلا جرم يكون الماشى و الفصول ايضا معلولين لذلك الثالث و تبقى هذه العلاقات فى الملزومات التى هى بعد هذه الملزومات الثلاثة البتة لان منشا اللزوم بين الحيوان و الفصول حينئذ

---

(1) ف ح يتاتى

كونهما[1] معلولين لعلة موجبة فلا يفتقر فى لزومه الى قدر مشترك آخر الا بان يكون واسطة بينه و بين تلك العلة الموجبة حتى يكون معلولالها بواسطة و يكون الفصل معلولة لها بلا واسطة فيصدق عليهما انهما معلولان لثالث و هكذا ذلك القدر المشترك ايضا يكون معلولا لتلك العلة بواسطة قدر مشترك آخر فيصدق عليه انه علة للحيوان و معلول مع الفصول لعلة موجبة و هكذا فيلزم التسلسل المستحيل على قياس الاحتمال السابق و انحصار مالا يتناهى بين الحاصرين و ان اخذنا الحيوان و الماشى معلولين لثالث فان كان الحيوان علة للفصول فلا جرم حينئذ يكون الماشى و الفصول ايضا معلولين لذلك الثالث احدهما بلا واسطة و الآخر بواسطة ولا خفاء انه حينئذ لا يفتقر الحيوان الى قدر مشترك آخر الابان يكون واسطة فى علته للفصول و الايلزم الاستغناء فيكون معلولاله و علة للفصول و هكذا فيلزم انحصار مالا يتناهى بين الحاصرين و السخافة من وجه و ان كانت الفصول عللا للحيوان فلا يمكن ان يكون الماشى علة للفصول لانه حينئذ يلزم ان يكون علة للحيوان ايضا و الشق انه لا علاقة بالعلية بينهما بل هما معلولان لثالث مع استلزامه استغناء الماشى فى لزومه للفصول عن الحيوان لانه علة لها بلا واسطة ولا ان يكون الفصول عللا للماشى لحصول العينية للماشى عن الحيوان فى اللزوم لكونه معلولا للفصول بلا توسط لان الشق عدم العلية بينهما فتعين ان يكون الماشى و الفصول مستندين الى علة ثالثة و ذلك ايضا باطل لمامر من لزوم العينية للماشى عن الحيوان لكونه معلولا مع الفصول الثالث بلا مدخلية الحيوان لعدم العلية بينها فرضا و التوارد فى جملة هذه الاحتمالات و ان كان يترای فى بادی الرای بل فى بعض مراتب التامل ايضا لكن الخوض البليغ بعد التجريد التام يحكم بخلافه و نحن و ان طوينا كشح المقال عنه[2] لاتيناه على تحقيق مباحث عديدة متجانبة[3] المقام و مفضية الى طول

(1) م هوكونها (2) ف منه (3) ف م متجانبة عن المقام

الکلام لکن علیک بالامعان و الاتقان و اذ قد اوعیت ما القیت علیک تبین لک بطلان الاحتمالات باسرها

و هکذا اذا کان القدر المشترک غیر الجنس یتاتی الاحتمالات المذکورة بحذافیرها و یضمحل بعین ما تقدم سوی وجه السخافة و لیکن علی علم منک ان هذا التطویل و الاسبات انما هو علی تقدیر اشتراط الترتب بالعلیة فی التسلسل المستحیل و اما اذا اکتفی بالترتب بحسب اللزوم لان اشتراط الترتب انما هو لتحصیل التطبیق بین سایر اجزاء السلسلتین بتطبیق الاول من احدهما بالاول من الاخری وهو کما یحصل بالترتب العلی کذلک یتاتی بالترتب اللزومی کما صرح به بعضهم فکلا لانه یقال حینئذ اذا کان لزوم کل لازم اعم ولا بقدر مشترک یکون لزوم الماشی للفصول بقدر مشترک و یکون لازما لها ایضا فیکون لزومه ایضا بقدر مشترک آخر و هکذا فیلزم التسلسل فی اللوازم المترتبة لزوما علی انا لا نحتاج[1] الی اثبات لزوم القدر المشترک للخصوصیات لانه ظاهر کلامه دال علی ان ما قاله لیس یختص باللوازم بل یعمها و سایر المفارقات بل المحمول بالمواطاة او الاشتقاق هذا و لبسط القول فیه و فی ما فرع هذا القول علیه من تشنیعه علی قولهم بتوارد العلل المستقلة علی الطبیعة الکلیة بتحصیل علة علة فی حصة حصة و ارجاعه هناک ایضا الی القدر المشترک لایرخصه هذا المقام و لهذا قد بقیت خبایا فی زوایا الکلام فعلیک بترک سیئات الاوهام و التمسک بفضل المنعم العلام

قوله ولا فی الخارج ایضا لازم مشترک تنقل الکلام الیه بعینه قلنا کون الخارج لازمان مشترکا مبنی علی استلزام وحدة اللازم بوحدة الملزوم ایضا و استناد اللازم الاعم الی الطبیعة المشترکة و قد ابطلناه ولو سلم فلاشک[2] ان استحالة نقل الکلام الی الخارج

(1) ف لایحتاج (2) درح و ف چنین است - و قد ابطلناه آنفا و اما نقل الکلام الی الخارج فمبناه علی استلزام التسلسل ولا نسلم استحالة مثل هذا التسلسل الخ

مبناه على استلزام للتسلسل ولا نسلم استحالة مثل هذا التسلسل كيف و المشائيون يقولون باستناد الآثار و اللوازم الى الصور النوعية و الصور النوعية الى صور نوعية اخرى[1] فلزمهم التسلسل في الصور النوعية و كذا الاشراقيون يسندون الآثار الى الاعراض الداخلة في الاجسام و الاعراض الى اعراض اخرى و المتكلمون لا محيص لهم عن دخول الاعراض كما سبق في هذا الاصل مفصلا ولا حاجة لنا في جواب هذا التسلسل الى اعادة ما ذكرناه بالشرح و البسط فليرجع اليه بالتامل الصادق

الدليل الثاني الدليل الثاني انه قد يكون الموجودان حقيقة يشتركان في الحقيقتين كزيد و عمرو يشتركان في معنى الحيوان و الناطق و الضرورة شاهدة بان الشي من جهة واحدة لايكون منشا الانتزاع الامور المتعددة فمنشا انتزاعهما اما معنيان آخران انتزاعيان او امران داخلتين في حقيقتها و الاول لا معنى له لانه ينقل الكلام بعينه في منشا انتزاعهما فتعين الثاني و اذ قد عرفت بطلان اشتراك الوجود في الوجودات لزم ان يكون ذالك الامران غير الوجود و موجودين حقيقة فظهر بطلان انحصار الموجود في الوجود و اذا بطل كون الوجود هو الموجود بطل ما بني عليه من ان المجعول هو الوجود او اتصافه بالماهية اذ الشجرة بني عن الثمرة و اذ لا شجرة فلاثمرة

قوله الموجودان حقيقة يشتركان في معنيين اقول قدمر ان هذا مصادرة على المطلوب وغير مسلم عند الخصم

قوله فمنشا انتزاعهما الخ اقول نحن نختار الشق الاول ان منشا انتزاعهما امران آخران انتزاعيان غير داخلتين في حقيقتها ولا ينفع نقل الكلام اليهما فان الصفات المتكثرة الواجبة منتزعة عن ذات الواجب البسيط باعتبارات متكثرة خارجة عن ذاته تعالى فينقل الكلام الى تلك الاعتبارات و يتسلسل فما جوابكم هناك فهو جوابنا ههنا و كذا في الاعتبارات اللاحقة للمعلول الاول و لنا ان تعارض هذين الدليلين بان الواجب تعالى

---

(1) ف آخر

و العقل الاول مثلا یشترکان فی معنی العلم فیجب ان یکون هناک طبیعة[1] مشترکة مستندة الیه ذلک اللازم اعنی العلم ولا یجوز ان یکون ذلک الامر خارجا عنهما فان نقل الکلام الیه فانه ایضا لازم خارج مشترک فوجب ان یکون الواجب و العقل الاول مرکبا[2] من امرین فیلزم بطلان بساطة الواجب وهو مجموع علیه و متفق علیه[3] و نقول ان الواجب و العقل الاول یشترکان فی معنی الوجود[4] العلم فیکون مستندین[5] الی امرین لاستحالة ان یکون الشی الواحد من جهة واحدة منشا لانتزام امور متعددة فیجب[6] ان یکون ذینک المنشائین داخلین فی حقیقتهما علی وفق ما قرره المستدل فلزم ترک الواجب وهو باطل بالاجماع و الضرورة

تحقیق مذهب صوفیه

و تحقیق مذهب صوفیه صافیه آن است که حقیقی[7] متاصل مستقله که قایم بالذات و قیوم غیر است غیر وجودیکه حقیقت حق سبحانه است نیست وما عدای آں از حقایق کلها تابع و باعث آں حقیقت حقه اند اگرچه بعض را با بعض دیگر نسبت تابعیت و متبوعیت و ناعیت و منعوتیت باشد پس صوفیه نیز نفی کثرت مطلقا نمی فرمایند بلی نفی می کنند تاصل و استقلال در وجود من حیث الغیریة المحضة زیراکه ایشاں می فرمایند که ذات حق سبحانه که مسمی بحقیقة الحقایق است از حیثیت[8] اتصاف بصفتے از صفات کلیه خود حقیقتی است از حقایق مستتبع میگردد بتوسط آں صفت کلیه احکام و آثار چند را و از حیثیت اتصاف بصفت دیگر حقیقت دیگر است مستصحب احکام و آثار دیگر علی هذا القیاس پس نزاع باصوفیه چند در یکی از سه چیز است یا در تقوم حقایق جوهریه باعرض یا در عدم استقلال حقایق غیر حقیقت

---

(1) م التجرد (2) ف م مجمع (3) ف او (4) ف م معنی التجرد و القدم اما هنا کان اودهریا فیکون الخ (5) ف مستندان (6) ف صحب (7) ف م حقیقتی متاصله (8) ف بحیثیت

حقه یا در سرایت حقیقه حقه در جمیع حقایق و منازم[1] در اول
نیستند مگر مشائیین زیراکه اشراقیین جایز می دارند بلکه دعوی
می کنند بترکیب حقیقت جوهریه بماهیت عرضیه وتمسک ایشان
بآن است که حقیقت همان ماهیت متحققه فی الخارج است و مراد
بماهیت نیست مگر آنچه واقع شود در جواب ماهو و شک نیست
که جواب مختلف می شود باختلاف اعراض زیراکه حدید مثلا
چون ازوی مفتاح و مصادی و مفتی[2] و سیفی اتخاذ کنند پس گفته
می شود در جواب[3] هریکی ازین اشیاء غیر آنچه گفته می شود
در جواب دیگر اما متکلمین پس ازیشان درین باب چیزی وارد
نگشته بلکه در مواقف و شرح آن واقع است آنچه ظاهر می شود
ازان که اکثر متکلمین و غیر ایشان[4] لابد است که در موافقت
باشند باشراقیین در جواز تقوم حقایق جوهریه باعراض و
ترکب آن زیراکه در شرح مواقف می گوید

رهائی نیست کسی راکه معترف است بتجانس جواهر فرده
و تماثل آنها در حقیقت چنانکه اشاعره قاطبة و اکثر معتزله
ازینکه گردانند اعراض را داخل در حقیقت جسم پس جسم
مجموعة جواهر فردة چند است مع جملة من الاعراض منضمة
الی تلک الجواهر زیراکه اگر متالف باشند از صرف جواهر
متجانسه هرآئنه اجسام کلها متماثل فی الحقیقت باشند و این
باطل است بضرورت و مشائیین که نافی ترکب جسم از جواهر
و اعراض اند دلیلی غیر از حواله ببداهت نمی دارند حقیقت
بداهت بتفصیل محرر گشته و اما عدم صلاحیت اعراض مرد خول
را در حقایق جوهریه پس بعد از ردو قدح بسیار که در کتب
کلامیه مسطور است اگر تسلیم کنیم مضر صوفیه نیست
زیراکه مرجع آثار نزد ایشان بسوی مراتب ذات است و مراتب

---

(1) ف م متلازم (2) ف معمی (3) ف پس در جواب (4) ف
وغیر ایشان را

ذات عبارت از همان نفس ذات محیثیه[1] است بدین طریقه که صفت و حیثیت هر دو خارج ولاحق ذات باشند. پس چنان که محقق مذهب مشائین است در تدقیق هویت شخصیه و شخص نیست مگر نفس ماهیت نوعیه حین کونها معروضة للعوارض الشخصیة. پس چنانکه این قدر کافی است در تغایر هویات شخصیه و تعدد اشخاص و ترتب آثار[2] کلیه و جزئیه پس کو که کفایت کند محیث بودن ذات در تغایر حقایق و تعدد آن و ترتب آثار کلیه و جزئیه برای پس منحصر ماند نزاع در ثانی و ثالث و آن را در دو اصل ذکر کرده می شود ان شاء الله تعالی

تصریح میر باقر داماد میر باقر داماد در افق المبین می گوید

تقدیس کما ان القیوم الواجب بالذات احدی الذات و لیس مزدوج الحقیقة اذ لیس هناک کثرة بالفعل ولا صحة الانحلال الی شی و شی بل هو البسیط الحق و البساطة الصرفة فکذلک یمتنع ان تکون ذاته جزء من (حقیقته) ما مناحدة مزدوجة متالف منه و من غیره و کیف یتحصل حقیقة وحدانیة من واجب التقرر و الوجود بذاته و مالیس له تقرر وجود ولا تقرر وجود فی حدذاته وهل یسع طباع الفطرة الانسانیة ان یتصور ذاتا وحدانیة من ازدواج الفعلیة الحقة المحضة وغیرها.

اقول قد سبق حال البداهة التی هی مستند سایر الناس و عدم تمیزهم البداهة العقلیة من بداهة الوهم و منع[3] ذلک ای استبعاد فی حذر الفطرة الانسانیة من ان یکون حقیقة غیر متقررة فی ذاتها ثم اذا اقترن معه الذات المتقررة[4] الواجب القیومة المقومة بالتقویم و الترکیب العلی صارت[5] حقیقة متقومة متقررة ولا یلزم منه نقص فی القیوم الواجب لان علاقة الترکیب یکفی فیها احتیاج احد الجزئین الی الآخر لاکل منهما الی کل شی فتامل

---

(1) ف محیثه (2) ف آثار جزئیه (3) ف ح مع ذلک (4) ف م المقررة الواجبة (5) ف حارة

توفیق بین المذهبین شیخ وجه الدین علوی صاحب تصانیف رایقه و حواشی فایقه در رساله حقیقت محمدیه می گوید

المطلوب[1] الثانی فی التوفیق بین مذهبی اهل السنة و الجماعة من المتکلمین و المتصوفة قد ثبت عند اهل السنة و الجماعة من المتکلمین ان کل واحد من صفات الله تعالی صفة واحدة قدیمة غیر متناهیة لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهی من خواص الکم ولاکم ثمه و اما تعلقا فلان معنی سلب التناهی عنها ان تعلقها لایقف عند حد لایمکن تعلقها بماوراء ذلک الحدوان کان کل ما یتعلق به بالفعل متناهیا فتعلقاتها متناهیة بالفعل دایما غیر متناهیة بالقوة و ان الحیوة لایقال فیها باعتبار تعلق انها متناه او غیر متناه اولی معنی لذلک فیه وان العلم صفة واحدة غیر متعددة قدیمة وغیر متناهیة ذاتا بمعنی سلب التناهی و غیر متناهیة تعلقا بمعنی اثبات اللا تناهی فی تعلقه بالفعل لان معلوماته غیر متناهیة بالفعل وان الصور العلمیة للعالم تعلق ذلک ظهوره اذ التعلق عبارة عن النسبة المخصوصة بین العالم و المعلوم التی یقال لها بالفارسیة دانستن وان العالم حادث خارج من العدم الی الوجود بمعنی انه لم یکن له وجود خارجی ثم حصل[2] له ذلک الوجود لا بمعنی انه لم یکن له وجود اصلا فان الوجود للعالم فی علم الله تعالی متحقق قطعا کل ذلک مذکور فی شرح المواقف بعضها فی الالهیات فی مباحث القدرة و بعضها فی الاعراض فی مباحث العلم و بعضها فی الامور العامة فی مباحث الحدوث

و المتصوفة یقولون ان العالم ظهور الصور العلمیة وان العلم ظهور الوجود الخاص الذی هو ذات الحق تعالی و تقدس فیکون العالم ظهور الوجود ولا بعدفیما قالوا فان عند اهل السنة و الجماعة من المتکلمین العلم صفة واحدة قدیمة وتعلقاتها التی هی الصور العلمیة بعضها حادثة کالعلم بان زیدا وجدالان وان کان العلم بانه سیوجد غیر حادث فیترتب علیها مالا یترتب علی نفس العلم

---

(1) ف ح المطلب (2) ف فصل

من التفصيل و الحدوث فانه قايم لاتفصيل هناك اصلا فكما يجوز ان يكون الصور العلمية تعلق الصفة الواحدة و ظهورها و يترتب عليها مالا يترتب على تلك الصفة فكذلك يجوز ان يكون العالم ظهور الصور العلمية وهو المعنى بالوجود الخارجي للعالم و الصور العلمية ظهور الصفة الواحدة وهي ظهور الوجود و الخاص ولا يمتنع العقل عن ذلك ولم يرد بخلافه نص شرعي لاصريحا ولا دلالة اذ لايلزم منه ان يكون العالم عين الاله تعالى الله عن ذلك كما لايلزم ان يكون الصور العلمية عين صفة العلم و الصفات الفعلية عين القدرة والا رادة عند الشيخ ابى الحسن الاشعرى مع انها يحصل بظهورهما لكونهما حادثة وهما قديمتان عنده فمن قال ان العالم عين الحق وهو المعنى بوحدة الوجود عندهم فقد اراد ما ذكرنا و هو ان العالم ظهور الوجود على الترتيب السابق لانه نفس الوجود من حيث هوحتى يلزم كون العالم الها تعالى الله عن ذلك و يرتفع التكليف و يشكل التالم و التلذذ وغيرهما من لوازم الامكان و الحدوث وهو كفر وز ندقة عندهم ايضا وهو المراد عندهم من الآية الا انه بكل شى محيط و فى الحديث عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله تعالى قال من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب وما تقرب الى عبدى بشى احب الى مما افترضت عليه وما يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى احببت فاذا احببت فكنت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصربه ويده التي يبطش بهاور جله التى يمشى بها وان سالنى لاعطينه وان استعاذنى لاعيذنه و ما ترددت عن شى انا فاعله ترددى عن نفس المومن يكره الموت وانا اكره مسائته ولا بدله منه رواه البخارى وغيرهما من الآى والا حاديث وليس ذلك الظهور من تجزى و تغير كا لعلم يتعلق و يظهر ولا يكون هناك تغير اصلا عند المتكلمين وهو الآن كما كان واليه الاشارة بقوله تعالى قل هو الله احد الله الصمد لم يلد الى آخر السورة يعنى انه المحيط لكل الاشياء ظهرت منه لاكظهور الابناء من الآباء بل كظهور الصفات

الفعلية من الصفات الذاتية عند الاشاعرة و المثال المطابق للمسئلة هو صفة الكلام و تعلقه بل جميع صفات الله تعالى و تعلقاتها و قوانا و ظهورها فان صفة الكلام عند اهل السنة و الجماعة من المتكلمين صفة واحدة قديمة قايمة بذاته تعالى كما مر يتعلق و يظهر فيكون امرا و نهيا و خبرا و استخبارا فيترتب عليه ان يكون هناك مامور و مامور به و منهى و منهى عنه و مخبر به و مخبر عنه و النسبة الواقعية ولا تبدل ولاتغير فى تلك الصفة وهى الآن كما كان وان قوت. تكلمنا مثلا قوة واحدة بظهورها تحصل الكلام الحسن و القبيح فيترتب عليه مالا يترتب على تلك و الصفة من الشرايع

اصل سیزدهم - در ایراد دلیل

بدانکه غرض صوفیه اثبات مذهب خود بدلیل و حجت نیست بلکه مقصود آن است که مخالف طور عقل نیست و در دست منازعین دلیلی بر استقلال حقیقت غیر حق سبحانه و قیام او بنفسها نیست و کسیکه دعوی کند فقل ها توا برهانکم ان کنتم صادقین - نمی بینی که اظهر اقسام جواهریه یعنی آنچه اظهر است در نظرها و استقلال او جسم است و ظهور او نیست مگر باعتبار احد الجزئین که صورت جسمیه است تا بحدیکه گفته اند که معلوم از جسم همان یک امر ممتد منبسط فی الجهات کلها است پس این امرممتد معلوم الاینیة است و ایراد دلایل محض برای اثبات جزء آخر است که هیولی می نامند و اثبات جوهریهآ ن بر قوم سخت صعب افتاده زیراکه معلوم ببداهت همان امرممتد منقسم بالذات است و آن جسم تعلیمی است اما اینکه آنجا امر دیگر است ممتد که متصل است باتصال فی حد ذاته و معروض این منقسم است پس وجود آن نه بین است نه مبین و استدلال بعرضیت جسم تعلیمی اقتضا نمی کند مگر امرے را که این عرض بآن قایم باشد نه خصوصیت جوهر را و دکما تقسیم می کنند موجود

را بواجب و ممکن و باز ممکن را تقسیم کرده اند بجوهر و عرض و جمهور متکلمین تقسیم می کنند موجود را بقدیم و حادث و باز حادث را بجوهر و عرض پس این تقسیم بعد از ثبوت آنکه عقلی حاضر است دلیل نمی گردد مگر بر همین قدر که موجود منقسم خالی ازین دو قسم نیست اعم ازین که احدهما متحقق باشد یا هر دو قسم و چون مستلزم قسمین معا نباشد مستلزم وجود جوهر بخصوصه چگونه تواند شد - نمی بینی که صوفیه غیر واجب قدیم را تحققی نمی دهند و دهریه یعنی قرامطه غیر ممکن امری دیگر متحقق نمی دانند و ابن کیسان هم قایل بوجود اعراض نیست و نظام بوجود جواهر مقرنه و تحقق جوهر و عرض کلیهما یا احدهما فرع مقسم است که ممکن یا حادث است و هر یک از ممکن و حادث اگر ثابت باشد وجود او مطلقا بعیان یا برهان لکن ثابت نمی شود که ممکن و حادث متغایر اند بحسب الحقیقة مر مقسم خود را که موجود مطلق است جایز است که تغایر در واجب و ممکن و کذلک در قدیم و حادث اعتباری باشد[1] - پس اگر فرض کرده شود تحقق قسم ممکن و حادث که جوهر است پس غایت آنچه لازم می آید وجود حقیقت مستقله مطلقا که آن را جوهر نام می نهند نه آنکه این حقیقت مستقله مغایر حقیقت حق است بحسب الحقیقة و بدستور اگر استدلال کنند بوجود بعض اعراض که معلوم اند بالبداهة و المشاهدة بر وجود جوهر پس این دلیل نیز فایده نمی دهد مگر این قدر که آنجا چیزی هست که قیام اعراض بآن است نه آنکه خصوصیت مغایره او مر حقیقت حقه را سبحانه فضلا عن الخصوصیة الجوهریة

و لهذا شیخ قدس سره می فرماید که نظام صواب نمود درین قول که عالم اعراض مجتمعه[2] است و خطا کرده[3] درین که

---

(1) ف نباشد (2) ف ح مجتمعه (3) ف کرده است

قایل گشته بقیام آن اعراض بذات واحده که قیوم آن اعراض است و چون ثابت نشد حقیقتی غیر حقیقت حقه سبحانه علی وجه الاستقلال لهذا صوفیه گفته اند - حقایق عالم کلها اعراض قسمیه اند[1] بعضها الی بعضها و قیام این جمله اعراض بذات قایمه بالذات قیوم لغیرها است زیراکه چون تفصیل کنی حقیقت انسان را مثلا و تحلیل کنی آن را نخواهی یافت دروی مگر اعراض چند که آن نطق و حس و حرکت و نمو و قبول ابعاد است مگر اینکه آنجا ذات واحده است که قیام کل آن اعراض مفصله بآن است و همان ذات است مبهم که تعبیرش بموجود می کنند چون اورا تعین امکانی عارض گشت ممکن نام گرفت و بعد ازان چون بصفت قیام بالذات ملحوظ شد جوهر نام یافت و من بعد چون بصفت قبول ابعاد اعتبار کرده شد جسم اسم یافت وچون بصفت نمو انتما یافت بنامی نامی گشت و چون بصفت حس و حرکت محسوس گشت حیوان نام یافت و چون متصف بصفت نطق شد انسان نام یافت و چون بصفت ترکیه و حبشیه ملاحظه کرده شد صفت نام یافت و چون بصفات جزئیه شخصیه اتصاف یافت اشخاص مشخصه چون زید و عمرو نام یافت و همین حقیقت جوهریه یعنی موجود ملحوظ بصفت قیومیه نزد صوفیه مسمی است بنفس رحمانی پس این اشخاص و انواع و اجناس عوالی و سوافل نیستند مگر همان حقیقت واحده بعد ظهور او بتلبسات و تعینات و اعتبارات که همه صفات عارضه و احوال طاریه اندیکی بشرط دیگری و دیگری بشرط ثالثی و هکذا الی مالا یتناهی و چون در اجزاء ذهنیه حمل معتبر است پس مصداق همه اوست درینجا متحقق و متیقن

---

(1) ح منتهیه ف تتمیه

دلیل آخر محقق دوانی در رسالهٔ زوراء می نویسد - حدوث شی لا عن شی محال و چون بحدیث صحیح و برهان صحیح باثبات رسیده کان الله ولم یکن معه شی پس حدوث معلول اول از عدم صرف مستحیل - لابد که ماده و صورت و فاعل معلول اول غیر از ذات علت هیچ چیز نباشد ضرورتا معلول اول شانی از شیون علت و وجهی از وجوه او باشد و چون سلسلهٔ علیت منتهی بمبداء المبادی است فالکل معلولات له تعالی و شان من شیونه و وجه من وجوهه و حیثیة من حیثیاته پس ازینجا معنی لا موجود الا الله دریافت باید کرد

(دلیل آخر[1] قال الصدر الشیرازی - قد ثبت بالبراهین النیرة ان الکل معلول للواجب الاول و المعلول لیس مباین الذات للعلة ولا بد لتوضیحه من تمهید مقدمة وهی ان کل معنی عرضی لا یکون مصداقه نفس المعروض من حیث هی هی لان ماهنا شانه یکون ذاتیاله و بعد التمهید نقول لوکان المعلول مستقلا وهویة مباینة لذات العلة فمصداق المعلولیة التی هی معنی اضافی اما نفس تلک الماهیة فیلزم ذاتیته مفهوم المعلولیة لها فلم یکن هویة مستقلة لان مادخل فیه معنی اضافی اضافی البتة او تلک الذات مع اعتبار و حیثیة زایدة فلم یکن ما فرض معلولا معلولا لان الذات المحیثیة بحیثیة غیر نفس الذات ولوبا لاعتبار فلا بد ان یکون مصداق المعلولیة و المعلول بالذات نفس ما حقیقة کونه اثراو تابعا و مضافا ولا حق فثبت انه لا یکون المعلول هویة مستقلة مباینة لذات العلة بل معنی اعتباریا معقولا بالقیاس الیه

ولا یرد انه لولم ذلک لزم ان یکون حقیقة الواجب تعالی داخلة تحت المضاف وهو جنس عالی لماتحته و الجواب متعال عنه

---

(1) در نسخهٔ ف و ح این عبارت از دلیل آخر تا فتامل جداً مذکور نیست

وليس حقيقة العلة كونه حدوجه الملازمة ان العلة ماهو بذاته علة فاذا فرض ان الواجب تعالى علة فلا بدان يكون بنفسه مصداق العلية فيكون تمام حقيقة العلية تعين ما ذكر في المعلولية و العلية من مقولة التضايف و وجه الدفع ان العلية كما حققه المحققون على ثلثة معان

الاول كونه تعالى بذاته بحيث يجب صدور كل جزء لنظام الوجود عنه وهذا المعنى عين ذاته تعالى

و الثاني كونه بحيث يجب صدور هذا المعلول بخصوصية عنه بماهو من خيرات نظام الوجود و هذا المعنى مقدم على المعلول في لازم الذات تعالى

الثالث الفاعلية المضايفة للمجعولية الحاصلة معها في مرتبة واحدة المتاخرة عن ذات الفاعل و المجعول جميعا

فالمعنى الاول مبداء للثاني اللازم لذاته تعالى بالقياس الى المعلول الاول فهما تعينان حقيقتان و الثاني مبدام للثالث وهي الفاعلية الاضافة

فالتحقيق ان للعلة معنيين اضافي يحصل للعلة بالقياس الى المعلول من حيث كونها معا في الوجود العلاقة ذاتية بينهما وحقيقي بمعنى كون الشي بحيث يحصل به الآخر و هذا المعنى من الا عتبارات السابقة على وجود المعلول و على الاضافة المعارضة للعلة و كلامنا فيه

ولا يقال ان المعلولية ايضا اضافية و حقيقية كما قيل في العلية لان تقدم العلية بمعناه الحقيقي على المعلولية قد بين ولا يتصور في المعلول ان يكون بحيث يصدر عن الفاعل قبل صدوره فلا يتم البيان في المعلولية فتامل جدا)

دليل آخر قال الصدر الشيرازي في شواهد الربوبية۔ الاشراق العاشر في انه جل اسمه كل الوجود قول اجمالي وكل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدة كل الاشياء والا فكان ذاته متحصل القوام من هوية امر ولا هوية امر ولو في العقل قول

تفصیلی[1] اذا قلنا الانسان یسلب عنہ الفرس او الفرسیۃ فلیس هو من حیث هو انسان لافرس و الالزم من تحققہ تحقق ذلک السلب اذ لیس سلبا بحتابل مصداقا للایجاب و سلب عنہ نحو من الوجود فکل مصداق الایجاب و سلب محمول عنہ لایکون الامرکبا فان لک ان تحضر[2] فی الذهن صورتہ و صورۃ ذلک المحمول مواطاۃ او اشتقاقا فتقایس بینهما و تسلب احداهما عن الآخر فیما بہ الشی هو هو غیر مابہ یصدق علیہ انہ لیس هو فاذا قلت زید لیس بکاتب فلا یکون صورۃ زید بما هی صورۃ زید لیس بکاتب و الالکان زید من حیث هو زید عدما بحتا بل لابد وان یکون موضوع هذہ القضیۃ مرکبا من صورۃ زید و امر آخر بہ یکون مسلوبا عن[3] الکتابۃ من قوۃ و استعداد فان الفعل المطلق لایکون هو بحیثہ من حیث هو بالفعل عدم شی آخر الا ان یکون فیہ ترکیب من فعل و قوۃ و لو فی العقل بحسب تحلیلہ الی مفتهہ و وجود و امکان و وجوب و واجب الوجود لما کان مجرد الوجود القایم بذاتہ[4] من غیر شایبۃ کثرۃ اصلا فلا یسلب عنہ شی من الاشیاء فهو تمام کل شی و کمالہ فالمسلوب عنہ لیس الا تصورات الاشیاء لانہ تمامها[5] و تمام الشی احق بہ و اوکد لہ من نفسہ و الیہ الاشارۃ فی قولہ تعالی و مارمیت اذ رمیت و لکن اللہ رمی فقولہ تعالی ما من نجوی ثلثۃ الاهو رابعهم ولا خمسۃ الاهو سادسهم فهو رابع الثلاثۃ و خامس الاربعۃ و سادس الخمسۃ لانہ بوحدانیتہ کل الاشیاء ولیس هوشیئا من الاشیاء لانہ وحدتہ لیست عددیۃ من جنس وحدات الموجودات حتی یحصل من تکرارها[6] الاعدادبل وحدتہ حقیقیۃ لامکانی لها فی الوجود و لهذا کفر الذین قالوا ان اللہ ثالث ثلاثۃ ولو قالوا ثالث اثنین لم یکونوا کفارا و من[7] الشواهد البینۃ علی هذا الدعوی قولہ هومعکم اینماکنتم فان هذہ المعیۃ لیست

---

(1) ح اذ (2) ف یحضر (3) ف ح عنہ (4) ف بذاتہ غیر شایبۃ
(5) ف ح تامها (6) ف من تکررها المو الا عداد (7) ف ح و من شواهد البینۃ

ممازجة ولا مداخلة ولا حلولا ولا اتحادا ولا معية فى المرتبة ولا فى درجة الوجود ولا فى الزمان ولا فى الوضع تعالى عن كل ذلك علوا كبيرا فهو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن وهو بكل شى عليم

و الاشراق الحادى عشر فى الوجود الواجب هو الواحد الحق و كل ماسواه باطل دون وجهه الكريم و العلية و المعلولية عندها لا يكونان الابنفس الوجود كما ستعلم[1] ان الماهيات لا تاصل لها فى الكون حيثما وقعت اليه الاشارة و الجاعل التام بنفس وجوده جاعل و المجعول[2] انما هونفس وجود الشى لاصفة من صفاته و الالكان فى ذاته مستغنيا عن الجاعل اذ الجعل[3] ابداع هوية الشى و ذاته التى هى نحو وجوده الخاص كما ستطلع على براهينه

فاذا تمهد هذا فنقول كل ماهو معلول لفاعل فهو فى ذاته متعلق و مرتبط به فيجب ان يكون ذاته بما هى ذاته عين معنى المتعلق و الارتباط و الالكانت له حقيقة غير التعلق و الارتباط بالغير و يكون التعلق بجاعلها صفة زايدة عليها و كل صفة زايدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات لان ثبوت شى بشى فرع ثبوت المثبت له فلا يكون ما فرضناه مجعولا بل غيره فيكون ذلك الغير مرتبطا اليه و يكون هذا المعروض مستقل الحقيقة مستغنى الهوية عن السبب الفاعلى وهو خرق الفرض فاذا ثبت ان كل علة بما هى علة علة بذاتها و كل معلول بماهو معلول معلول بذاته و ثبت ايضا ان ذات العلة الجاعلية هى عين وجودها و ذات المعلول هى عين وجوده اذ الماهيات امور اعتبارية تنتزع من انحاء الوجودات بحسب العقل فينكشف[4] ان المسمى بالمعلول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته اياه ولا يكون للعقل ان يشير الى شى منفصل الهوية عن هوية موجدة حتى يكون هناك هويتان مستقلتان فى الاشارة العقلية

---

(1) ف ح لما (2) و مجعول (3) ف اذ الجاعل (4) ف ح فيكشف

احدهما مفیضة و الاخری مفاضة ای موصوفة بهذه الصفة والالم یکن ذاته بذاته مفاضة فانفسخ ما اصلناه من کون المفیض مفیضا بذاته و المفاض علیه مفاضا علیه بذاته بنفسه فافن المعلول بالجعل البسیط الوجودی لاحقیقة له متاصلة سوی کونه مضافا الی علته بنفسه ولا معنی له منفردا عن العلة غیر کونه متعلقا بها او لاحقا و تابعا لها و مایجری مجراها کما ان العلة کونها متبوعة و مفیضة هو عین ذاتها فاذا ثبت تناهی سلسلة الوجودات من العلل و المعلولات الی حقیقة واحدة ظهر ان لجمیع الموجودات اصلا واحدا ذاته بذاته فیاض الموجودات و بحقیقته محقق الحقایق و بسطوع نوره منور السموات و الارض فهو الحقیقة و الباقی شیونه وهو الذات وغیره اسماءه و نعوته وهو الاصل و ما سواه اطواره و فروعه کل شی هالک الاوجهه لمن الملک الیوم ـ لله الواحد القهار و فی الاسماء الالهیة یاهو یامن هو و یامن لیس هو الاهو ـ

ازاله وهم ایاک وتزل قدمک من سماع هذه العبارات و تفهم ان نسبة الممکنات الی القیوم جل اسمه یکون بالحلول ـ هیهات ان ذلک تقتضی الاثنینیة فی الوجود ـ و ههنا اضمحلت الکثرة و ارتفعت اغالیط الاوهام ـ الآن حصحص الحق ـ وسطع نوره النافذ فی هیاکل الماهیات وتقذف بالحق علی الباطل فیدمغه فاذا هو زاهق و للمثنویین الویل مما یصفون اذ قد بزغ الامر و طلعت شمس الحقیقة و انکشف ان کل ما یقع علیه اسم الوجود فلیس الاشان من شیون الواحد القیوم و لمعة من لمعات نور الانوار فما عقلناه اولا بحسب الوضع والاصطلاح و من جهة النظر الجلی ان فی الوجود علة و معلولا ادی بنا اخیرا من جهة السلوک العلمی ان المسمی بالعلة هو الاصل و المعلول شان من شیونه و رجعت العلیة و التاثیر الی تطور العلة فی ذاتها و تحیثها بحیثیاتها لاانفصال شی منها منفصل الهویة عنها فاستقم فی هذا المقام الذی زلت فیه الاقدام و اصرف نقد عمرک و جوهر روحک فی تحصیله لعلک تجدلمعة من مبتغاک ـ ان کنت اهلا لذاک انتهی کلامه

و ایں قدر اقبال عقل بلکہ استدلالات صحیحہ او برقبول وحدت حقیقت حقہ حق سبحانہ و ظہور او در مراتب متاخرہ کافی است صوفیہ را در اثبات مطالب عالیہ خود و اللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم ۔ اگر بحکم کریمہ و فی انفسکم افلا تبصرون در خود نظرکنی و تحول احوال اشخاص راسخ بقاے اعیانہم و صورہم دریافت نماگی در افاضہ ایمان و افادہ یقین محتاج دلیلی نباشی کہ تغیرات ایں نشاء دنیویہ الحال بعین الیقین معلوم و مشہود است و تحولات نشاء اخرویہ حالا بسبب ورود اخبار صحیحہ معلوم اند بعلم الیقین اما بعد ارتحال ازیں عالم مقید مشہود بعین الیقین خواہند شد ۔ کلاسوف تعلمون ثم کلاسوف تعلمون

تفسیر سورۃ التکاثر فایدۃ من تفسیر القرآن للمولف عفی اللہ عنہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم ۔ الہکم التکاثر در لہو انداخت شمارا تکاثر یعنی وحدت را کثرت دیدن و دانستن زیراکہ تکاثر ازباب تفاعل است و قاعدۃ باب تفاعل آن است کہ آنچہ در واقع نباشد بتکلف نماید چنانچہ تمارض وتجاهل پس در حقیقت ایں کثرت وہمی کثرت نیست ہماں وحدت است کہ آں را خلاف واقع کثرت می بینند و می دانند[1] و ایں کثرت وہمیہ شمارا بحدی در لہو لغو انداخت حتی زرتم المقابر تا آنکہ زیارت کردید شما قبرہا را زیراکہ ایں رویت اشخاص کثیرہ بے مشاهدۃ وحدت حقیقی کہ روح و جان تمام عالم است فی الحقیقۃ زیارت قبوربی ارواح است و زیارت زندها دراں صورت است کہ آں وحدت کہ روح و جان حیات است در قالب[2] کثرت مشہود و مرئی باشد ۔ کلاسوف تعلمون ثم کلاسوف تعلمون آگاہ باشید کہ زود است کہ خواهید دانست شما بعد کشف غطا کہ موقوف برفنای صوری است هویدا خواهد شد کہ ایں ہمہ کثرت[3] وہمی بیش

---

(1) ف ح می بینید و می دانید (2) ف ح قوالب کثیرہ (3) ف ح کثرات

نبود و وحدت حقیقی[1] در جمیع این کثرات اعتباریه جلوه گر است .
کلالو تعلمون علم الیقین لترون الجحیم آگاه باشید که اگر
خواهید[2] شما این جلوه گری وحدت را بعلم الیقین که مرتبه
توحید ایمانی است هر آینه خواهید دید این تکاثر را دوزخ
عظیم که حرمان تجلیات الهی است و هیچ دوزخی شدید تر از
بعد و حرمان نیست ثم لترونها عین الیقین پس ترهیبن
دوزخ را که اکنون بعلم می دانید یعنی در دار دنیا همین بعد
و حرمان از جلوه وحدت را در دار آخرت مصور[3] بصور تعذیب
شده خواهید دید بعین الیقین ثم لتسألن یومئذ عن النعیم
پیشتر هر آئنه پرسیده خوهید شد از نعیم که عبارت از
وجود خارجی و باعث ترقیات باوج اطلاق ومشاهده است که
چرا این نعمت عظمی را ضایع کردید و از مشاهده وحدت حقیقی
و معائنه تجلیات ایزدی محروم و محجوب ماندید . هذامن فیوض
حضرت مرشدی فخر الاولیاء و العارفین قدس سره مما الهم الله
سبحانه ببرکات عنایاته

الغرض طریان عوارض به اشخاص[4] خواه برسبیل اجتماع یا
بر طریق تعاقب و تناوب محسوس است چنانچه طفولیت و
کهولت و شیخوخت و هرم و نمو و ذبول و سمن و ورم همیشه
جزوی بجزوی مبدل می گردد . و بعد ازین زوال اجزا می شود
من غیر بدل تا آنکه موت عارض می شود و بعد از موت
عوارض بروی طاری می گردند حتی که می گردد تراب هباے بلکه
اصغر ازاں بمراتب بسیار و اکثر اتفاق می شود که اورا سبعی
می خورد پس بعض ازوی فضله او می گردد و بعضی جزوبدن
او . و اتفاق می شود که آں فضله را چرندها می خورند و ازین
جانور باقسام ثلاثه متحقق می گردد . گاہے برخاک او زراعتے
کرده می شود . پس اولا غذاے مزرعه می شود . بعده غذاے انسان

(1) ف وحدت این حقیقی (2) ف اگر خواهید دانست شما
(3) ف متصور (4) ف ح بر اشخاص

یا حیوان و هکذا و هکذا تا آنکه باز جمع می کند الله سبحانه آں اجزاء متفرقه شتی[1] را و تالیف می بخشد آں را پس قامت[2] بعضی شصت ذراع است و فرس یکی چوں کوه احد و ایں همه معاد است نه ایجاد پس زید که چنیں بود هماں زید شیخ گشت و هماں زید است که بروی ایں حالات طاری گشتند و در هریکی ازیں حالات مسمی باسمی و مخصوص بحکمی و مستاثر با ثری گشته کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیر جلودهم[3] و در جمیع ایں تبدلات و تغیرات تعین اصلی ذاتی زید محفوظ است در سایر مراتب تعینات که زاید برذات زید و وارد بر و هستند و وی در هر مرتبه هماں زید است باوجودیکه احکام و لوازم هر مرتبه مخالف احکام و لوازم مرتبه اخری است بمخالفت و اضحه صریحه بحسب الحس و الشرع و العرف[4] باىقاے هو هو نیز بحسب حس و شرع و عرف و عقل -

سوال و جواب سوال ایں تحول اشخاص که مبیں شد در زمان واحد نیست و مدار تناقض بر وحدت زمان است یعنی محال ظهور شخص واحد در اماکن مختلفه بصور متعدده در زمان واحد است نه مطلقا

جواب هر چند ماده ایں شبه از تحقیقات سابقه مندسم[5] است مع هذا حدیث تحول حق در صور منکره و معروفه روز قیامت و ظهور حق در نظر اشخاص بصور متعدده و ظهور عزرائیل برای قبض ارواح در اماکن و اشکال مختلفه و ظهور ابلیس بر اغوای بنی آدم و ظهور نور واحد در سرج متعدده بے تقسیم و تجزی و مغایرة و ظهور قضیب البان موصلی در مواضع و صور شتی بلکه ظهور حضرت رسول الله صلی الله علیه وسلم وقت سوال پیش هر میت از امت خود و در منامات مردم همه دراں واحد است

---

(1) ف ح مشتته (2) ف اقامت (3) در آیت کریمهٔ غیرها ' است (نساء - ۸) (4) ف و العرف و العقل باىقاے (5) ف متجسم

و مشائین می گویند که هیولی عناصر واحد است بالشخص و متعین است فی ذاتها[1] و مبهم است بنسبت آں صور و تعینات که بروی متوارد می شوند و لایزال زایل نیست تعین ذاتی او بزوال ایں تعینات و متصف است بصفات ذاتیه خود اصالة و موصوف است بالتبع و العرض بآں صفات که لاحق می شوند اورا از جهت صور حالّه پس همان هیولی عناصر نار است و هوا و آب است و خاک و هیچ یکی ازیں ها نیست و حار و بارد است و رطب و یابس و هیچ یکی از ینها نیست و در فوق و تحت است بلکه در هر مکان که خلا نزد حکما ممتنع است و در هیچ مکاں نیست و هرگاه هیولی عناصر که بمراتب اضیق است ایں قدر متحمل صفات متقابله و احکام متناقضه و آثار متضاده است. اگر حقیقت حقه حق سبحانه که در لطافت و وسعت در اعلی شواهق است متصف بایں امور متضاده و صفات متقابله گردد مع بقاء التنزیه چه مقام استبعاد و استعجاب است و کدام محل انکار و استغراب هداهم الله سبحانه سواء الطریق و حفظهم عن الانکار علی اهل المعرفة و التحقیق.

اصل چهاردهم در ایراد اقاویل بعض علماء اهل نظر

که مدار علیهم و مقتدی بهم و معتمد علیهم اند و جمیع فرق اهل نظر را با ایشاں و اقوال ایشاں اقتداء و اقتفاء است هرچند تکرار مطالب موجود اما بنابر استشهاد تجویز نموده

منهم اوایل الحکماء الاشراقیون قاطبة ایشاں و قدمای حکماء قایل اند بآنکه متاصل فی الموجودیت وجود است و ماهیات منتزعات عقلیه کما قال الصدر الشیرازی فی الاسفار الاربعة

خلاصه اجمالیه . ان الماهیات الامکانیة و الاعیان المتقررة حالات عقلیة و اعتبارات سابقة علی وجودها فی الواقع مستندة فی لحاظ العقل بعضها الی بعض من غیر ان یکون فی الخارج بازائها

---

(1) ف م بذاتها

شی و لیس فی الخارج عندنا سوی الوجود ثم العقل یتصور الماهیة متحدة به و یجد الماهیة بحسب المفهوم غیر مفهوم الوجود و یجدها بحسب نفسها معراة عن الوجود و العدم خالیة عن ضروریتها

و تفصیل مذهب ایشان مع دلایل وغیره بیان کردن منصب این رسالة نیست

و مجمل هذا المذهب انهم قالوا الوجود المطلق عین ذاته تعالی موجود بنفسه لابوجود زاید علیه متعین بنفسه کذلک ولیس للممکنات وجود لا عین ذواتها ولا زایدا علیها عارضا لها لا علی نحو الانضمام ولا علی نحو الانتزاع و معنی کونها موجودة ان لها نسبة الی الوجود علی ان صیغتی اسم الفاعل و المفعول قد یجیئان بمعنی النسبة کالمشمس و المعین و الدایرة فالوجود جزئی حقیقی و الموجود کلی۔

قول امام رازی و المشهور ممایهدی الی هذا المطلب هو المنقول عن العلامة الرازی کل مفهوم مغایر للموجود کا لانسان مالم ینضم الیه الوجود بوجه من الوجوه فی نفس الامر لم یکن موجودا فیها قطعا و مالم یلاحظه العقل انضمام الوجود لم یکن له الحکم بکونه موجودا و کل مفهوم مغایر للموجود فهو فی کونه موجودا فی نفس الامر محتاج الی غیره الذی هو الوجود و کلما هو محتاج فی کونه موجودا الی غیره فهو ممکن اذلا معنی الممکن الا ما یحتاج فی کونه موجودا الی غیره فکل مفهوم مغایر للموجود لیس بواجب و قد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا یکون الاعین الوجود الذی هو موجود بذاته لا بامر مغایر لذاته ولما وجب ان یکون الواجب جزئیا حقیقیا قایما بذاته ویکون تعینه بذاته لا بامر زاید علی ذاته وجب ان یکون الوجود ایضا کذلک فلا یکون الوجود مفهوما کلیا بل جزئیا حقیقیا قایما بذاته منزها من کونه عارضا لغیره و یکون الواجب هو الوجود المطلق ای المعری عن التقیید بغیره و الانضمام الیه

نقل عن بعض الثقات انه سمعه ان هذا مذهب الاولين و الآخرين من الحكماء المحققين و انت تعلم ان هذه الدلايل مع ساير المقدمات مبنى على القول بتاصل الوجود فى الموجودية و قد اتيناها و اوضحناها باوضح البراهين فى هذا الكتاب فى مواضع عديدة فلايرد عليه ما اورده بعض الفضلاء بناء على كون الوجود امرا اعتباريا و العجب ان الشيخ المقتول صاحب الاشراق قد اضطرب كلامه فى هذا المقام كما اضطرب كلام الشيخ الرئيس فى العلم و تصدى لابطاله الصدر الشيرازى مع مراودات الكلام من الجانبين

قول ابى الحسن اشعرى و منهم الاشاعرة باجمعهم و ايشان سواد اعظم متكلمين اند . قال الشيخ ابراهيم الكردى فى بلغة المسير الى توحيد العلى الكبير وقد هدى الى هذا التحقيق الذى لايعلمه الا الراسخون فى العلم الشيخ ابوالحسن الاشعرى رحمه الله تعالى فى قوله وجود كل شى عين حقيقته فانهم و ان اكثروا عليه الاعتراضات فى هذا القول حتى ان بعضها تركت بلا جواب فيها و قفت عليه من الكتب الكلامية لكنه سالم عنها جميعا اذا حقق وقد يسر الله تقرير دلايله على هذا المطلب و تحريرها على وجه يندفع عنه جميع ما اوردوا عليه فى الكتب الكلامية و قد ذكرناها فى الاصل و لنذكر منه ما يناسب هذا المقام ملخصا و ان خرج عن حد الاختصار فان هذا هو المقصد الاقصى و المطلب الاعلى فاقول و بالله التوفيق .

اعلم اولا ان ادلة الشيخ الاشعرى المذكورة فى المواقف و المقاصد وغيرهما من الكتب الكلامية يدل على ان الوجود عنده هو الموجود فى الخارج لا الماهيات و الذى ظهرلى من النظر فى كلامهم ان اكثر ما اوردوا عليه من الاعتراضات بل كلها انما نشا من عدم الالتفات الى مادل عليه دليله من ان الوجود هو الموجود فى الخارج لا الماهيات و الله اعلم

و اذا سمعت هذا فنقول معنى قول الشيخ الاشعرى رحمه الله وجود كل شى عين حقيقته هو ان الوجود المضاف الى شى ما من الماهيات هو عين تلك الماهيات بمعنى ان مايصدق عليه مفهوم الوجود المضاف الى تلك الماهية فى الخارج مثلا هو بعينه مايصدق عليه مفهوم تلك الماهية بمعنى انهما متحدان فيه و المتاصل فى الوجود هو الوجود لا الماهية ثم هو بحسب الماهية المضاف اليها فان كان المضاف اليه واجبا كان الوجود المضاف وجودا مطلقا اطلاقا حقيقيا وان كان المضاف اليه ممكنا من الممكنات كان المضاف وجودا مقيدا متعينا تعينا مخصوصا اقتضاه استعداد تلك الماهية عن امر الله سبحانه و تعالى كما سيتضح ان شاء الله تعالى -

و استدل عليه بما حاصله ان الوجود لولم يكن عين الحقيقة بالمعنى المذكور بل كان زايدا عليها قايما بها قيام الصفة بالموصوف لزم التناقض او الدور و التسلسل و ذلك لان كل ماهية اضيف اليها الوجود فهى اذا نظر اليها من حيث هى هى ان لم يكن عين الوجود لم يكن من حيث النظر الى ذاتها موجودة بالضرورة فكانت معدومة فى نفس الامر اذلا واسطة بين الوجود و العدم فى نفس الامر فهى لاتنفك عن احد الوصفين دائما فاذا اعتبر عروض الوجود بها قيام الصفة بالموصوف فاما ان يقوم بها وهى متصفة بالعدم او بعرض بها وقد زال عنها الاتصاف بالعدم فان كان الاول لزم التناقض وهو كون الماهية معدومة موجودة وان كان الثانى لزم الدور او التسلسل لان عروض الوجود لها من حيث هى فى نفس الامر لايمكن[1] الا اذا لم تكن متصفة بالعدم فى نفس الامر كما انها ليست متصفة بالوجود و المفروض[2] انها لاتنفك عن احدى الوصفين البتة فاذا لم يكن موجودة كانت متصفة بالعدم قطعا فلايمكن عروض الوجود لها من حيث هى هى الا فى الاعتبار و من المعلوم ان مجرد اعتبار زوال اتصافها بالعدم فى نفس الامر لايزيل اتصافها به فى نفس الامر حتى يصح قيام الوجود لها من حيث هى هى

---

(1) ف لم يكن (2) ف ح و المعروض

بل لابد ان يكون قبل عروض الوجود بها متصفة فى نفس الامر بكونها غير معدومة فى الخارج ومن المعلوم انها لايزول عنها الاتصاف بالعدم فى نفس الامر الابعد عروض الوجود الخارجى لها فى نفس الامر فيلزم ان يكون لها قبل عروض الوجود الخارجى لها وجود خارجى ضرورة ان قيام الصفة الثبوتية بشى[1] فى الخارج فرع وجود ذلك الشى فيه فيلزم كون الشى موجودا قبل وجوده فان كان السابق عين اللاحق لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام ذلك الوجودلها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض و وصف ثبوتى يقتضى سبق الماهية عليه بوجود آخر و هلم جرا الى مالا نهاية له وهو مع انه ممتنع مستلزم للمطلوب اذلا بد من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعا فيكون هو عين الماهية و ذلك لان جميع الوجودات الزايدة الى ما لايتناهى عارضة للماهية فيقتضى ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية و ذلك الوجود لايكون زايدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب انتهى كلام الكردى

و كيفما اتفق اشراقيين و اشعريين مثبت اند بدلايل خود كه در كتب كلاميه مع مالها و ماعليها مذكور اند و قطع نظر از صحت وسقم آن دلايل اين قدر مارا در اثبات مدعاى ما كافى است كه اين هر دوفيقة عظيمه بآن رفته اند كه موجود فى الخارج وجود است پس لاموجود الا الموجود باثبات رسيد

باقى ماند اشتراك اين وجود درميان وجودات خاصه و آن خود باثبات جزئية حقيقيه وجود مطلق مبين گشته كه باطل است اگر اشتراك است يا موجوديه را اشتراك است يا اضافت وجود را بماهيات و هر دو منافى جزئيت حقيقت وجود نيست و معارض بكليه لاموجود الا الوجود نه فتامل فيه

---

(1) ف ح باشى

و چون ابوالحسن بصری از معتزله و اتباع او نیز (قایل[1] اند بآنکه وجود هر شی عین حقیقت او است پس جم غفیر معتزله که ارباب نظر و ذکر اند نیز) بآں رفتند که لاموجود الا الوجود و حضرت شیخ اکبر نیز به همیں معنی قایل و موافق اشعری است در انشاء الدوایر نوشته که وجود و عدم صفت زاید بر موجود و معدوم نیست بلکه عین موجود و معدوم است الی آخر ماقال ـ

قول ابی نصر فارابی و منهم معلم الحکمة المشائیة

ابونصر فارابی قال یتحد الکل بالنسبة الی ذاته فهو الکل فی حد ذاته و نیز وی گفت وجود کل شی و تعینه و تشخصه عین ذاته و شک نیست که اتحاد متخالفین محال ـ پس ضرور شد که همان وجود باعتباری تعین است و باعتباری تشخص و باعتباری ذات شی و امکان ندارد که غیر وجود متاصل فی الوجود باشد کمامر مرارا و نیز ثابت شد که هیچ موجودی غیر واجب نیست که تعین و ماهیت نداشته باشد بجز وجود مطلق که واجب بالذات است پس دریں قول فاریابی[2] نیز موافق اشعری و اشراقی و صوفی و معتزلی است فتامل و تدبر

قول ابی علی بن سینا و منهم رئیس الفلاسفة

ابوعلی ابن سیناء

قول محقق طوسی و منهم المحقق الطوسی در شرح اشارات

در قول ابوعلی سینا می نویسد الفرقان[3] معنی فی جمیع[4] هو جمیع صفات الحق للذات المریدة بالصدق منتہ الی الواحد قال الشارح ان العارف اذا انقطع عن نفسه و اتصل بالحق رای کل قدرة مستغرقة فی قدرته المتعلقة بجمیع المقدورات و کل علم مستغرقا فی علمه الذی لایعزب عنه شی من الموجودات الی ان قابل الکل شی واحد کما

---

(1) ایں عبارت درح نیست (2) ف ح فارابی (3) ف العرفان

(4) ف ح جمع

قال عزمن قایل انما الله اله واحد فهو هو غیره و هذا معنی قوله منتهی الی الواحد - انتهی کلام شارح الاشارات فتامل

قول امام رازی ومنهم امام ارباب النظر من المتکلمین امام فخرالدین رازی قال فی الفصل السادس من مقدمات شرح اسماء الله تعالی فی الکلام علی قوله علیه الصلوة و السلام اعوذبک منک و فیه لطایف الاولی انه لو کان ههنا غیرک لاستعذت به خوفا منک و لکن لیس فی الوجود الا انت فلهذا استعذت بک منک

ثم قال فی شرح اسمه هو فاما لفظ هو فنصیب المقربین السابقین هم ارباب النفوس المطمئنة و ذلک لان لفظ هو اشارة تقیدتعیین المشار الیه بشرط ان لایحضرهناک سوی ذلک الواحد فاما ان حضرهناک شیئان لم یکن الاشارة[1] واحدة کافیة فی التعیین و المقربون لایخطر فی عقولهم وارواحهم موجود آخر سوی الاحد الحق لذاته فاعلم ان الحق هو الموجود و الباطل هو المعدوم

ثم قال فاذا کل ممکن فهو من حیث هو هو باطل و هالک و لهذا قال الله تعالی کل شی هالک الاوجهه

ثم قال فی شرح اسمه الحق فی الکلام علی قول الحلاج انا الحق انا بینا بالبرهان النیران الموجود هو الحق سبحانه و ان کل ما سواه فهو باطل

ثم نقل ما یوییده عن الغزالی رحمة الله علیه فی شرح اسمه الواحد الاحد فالمقام الاول مقام المقربین وهوا علی المقامات وهولاء هم الذین نظروا الی حقایق الاشیاء فوجدوا کل ماسوی[2] الحق معدوما فی ذاته فلم یبق فی الوجود موجود فی الحقیقة الا الحق فکان قوله هو کافیا فی حق هذه الطایفة لان المشار الیه لما کان واحدا کانت الاشارة المطلقة اعز من ان یکون اشارة الاالیه وهولاءهم المقربون .

قول امام غزالی و منهم الامام فی علم الکلام حجة

---

(1) ف لم یکن الی اشارة (2) ح کل ما هوالحق

الاسلام ابوحامد الغزالی رحمة الله علیه و سیجی تصریحاته فی الاصل السادس عشر[1]

قول شریف جرجانی و منهم العلامه الشریف الجرجانی رحمة الله علیه که رسالهٔ مستقله دریں باب تصنیف فرموده و دریں وقت عند المولف حاضر نیست

قول ملا جلال دوانی و منهم المحقق جلال العلماء[2] الدوانی که در شرح رباعیات می گوید - ایں مرتبه فوق مرتبه عقل است وتا شخصی محیط بمرتبهٔ عقل نشود ایں معنی اورا منکشف نگردد چنانچه کسی از روزن مشاهدهٔ نور نماید درنظر او متعدد و متجزی نماید و چوں سراز روزن بیروں آرد مشاهده کند که ایں همه انوار یکی است و تعدد و تجزی بواسطه قصور ادراک و حجب و فواصل می نمود

و در رساله زوراء آنچه نوشته است مکرر بقلم آمده حدوث شی لا عن شیٔ محال ما ایسر ان تتحدس ان الشان فی الحدوث الذاتی ایضا کذلک الی قوله فالکل معلولات له تعالی و حیثیة من حیثیاته و شان من شیونه و وجه من وجوهه و اعتبار من اعتباراته

قول صدرالدین شیرازی و منهم المدقق الصدر الشیرازی وی خود از قدوهٔ قایلان وحدت الوجود است من بین العلماء و تمام اسفار اربعه و شواهد الربوبیهٔ و دیگر تصانیف او ازیں مطلب بلند و معنی ارجمند مالامال اند - مع هذا فصلی از اسفار اربعه او دریں کتاب ذکر کرده می شود - قال

ممایدل علی ان الوجود موجود فی الاعیان ماذکره الشیخ الرئیس فی الهیات الشفاء بقوله الذی یجب وجوده بغیره دایما ان کان فهو غیربسیط الحقیقة لان الذی له باعتبار ذاته غیر الذی له باعتبار غیره وهو حاصل الهویة منهما جمیعا فی الوجود فلذلک لاشی غیر الواجب عدمی من ملابسة ما بالقوة و الا مکان باعتبار نفسه وهو الفرد وغیره زوج ترکیبی - انتهی

---

(1) ف - ح الثانی عشر (2) ح جلال العلامة العلماء

فقد علم من كلامه ان المستفاد من الفاعل امر وراء الماهية و معنى الوجود الاثباتى المنتزع وليس المراد من قوله وهو حاصل الهوية منهما جميعا فى الوجود ان للماهية موجودية و للوجود موجودية اخرى بل الموجود هو الوجود بالحقيقة و الماهية متحدة معه ضربا من الاتحاد ولا نزاع لاحد فى ان التمايز بين الوجود و الماهية انما هو فى الادراک لا بحسب العين

بعد اثبات هذه المقدمة نقول ان جهة الاتحاد فى كل متحدين هو الوجود سواء كان الاتحادان بهوهو بالذات كاتحاد الانسان بالوجود او اتحاده بالحيوان او بالعرض كاتحاد الانسان بالابيض فان جهة الاتحاد بين الانسان و الوجود هو نفس الوجود المنسوب اليه بالذات وجهة الاتحاد بين الانسان و بين الحيوان هو الوجود المنسوب اليها جميعا بالذات وجهة الاتحاد بين الانسان والابيض هو الوجود المنسوب الى الانسان بالذات و الى الابيض بالعرض فحينئذ لاشبهة فى ان المتحدين لايمكن ان يكونا موجودين جميعا بالحقيقة و الالم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب اليهما[1] نحوا من الانتساب فلا محالة احدهما او كلاهما انتزاعى وجهة الاتحاد امر حقيقى فالاتحاد بين الماهيات و الوجود امابان يكون الوجود انتزاعيا اعتباريا و الماهيات امور حقيقية كماذهب اليه المحجوبون عن ادراک طريق اهل الكشف و الشهود و اما ان يكون الماهيات امورا انتزاعية اعتبارية و الوجود حقيقى يعنى كماهو المذهب المنصور

و بالجملة الوجود العينى و ان كان حقيقة واحدة و نوعا بسيطا لاجنس له ولا فصل له ولايعرض له الكلية و العموم و الجزئية و الخصوص بل التعين و التميزله من قبل ذاته لابامر خارج الا انه مشترک بين جميع الماهيات متحدبها صادق عليها لاتحاده معها فان الوجود الحقيقى العينى معنى الوجود فيه هو معنى

---

(1) ف اليها

للوجود فهو من حيث انه منشا لانتزاع الموجودية هو الوجود و من حيث انه باعتبار ذاته منشا لذلک الانتزاعی وبه يحصل موجودية الماهيات هو الموجود فكل من مفهومی الانتزاعی و الحقيقی مشترک بين الماهيات الا ان الانتزاعی يعرض له الكلية و العموم لكونه امرا عقليا من المفهومات الشاملة كالشيئية و المعلومية و الامكان العام و اشباهها بخلاف الحقيقی لانه محض التحقق المعنی وصرف التشخص و التعين من دون الحاجة الی مخصص و معين بانضمامه الی كل ماهية يحصل لها الامتياز و التحصل و تخرج من الابهام و الخفاء و الكون فالوجود الحقيقی ظاهر بذاته بجميع انحاء الظهور و مظهر غيره وبه يظهر الماهيات وله ومعه وفيه ومنه ولولا ظهوره فی ذوات الاكوان و اظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لماكانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه بل كانت باقية فی حجاب العدم و ظلمته الاخفاء اذ قد علم انها بحسب ذواتها وحدود انفسها معراة من الوجود و الظهور فالوجود و الظهور يطرء عليها من غيرها فهی فی حدود انفسها هالكات الذوات باطلات الحقايق ازلا و ابدا لا فی وقت من الاوقات و مرتبة من المراتب كما قيل فی الفارسية

سيه روئی ز ممکن در دو عالم
جدا هرگز نه شد والله اعلم

ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد الوجه فی الدارين فبظهور الوجود بذاته فی كل مرتبة من الاكوان و تنزله[1] الی كل شان من الشيون يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات و عين من الاعيان الثابتة و كلما كان مراتب النزول اكثر و عن منبع الوجود ابعد كان ظهور الاعدام و الظلمات بصفة الوجود وصفت الظهور و احجاب[2] الوجود باعيان المظاهر و اختفاءه بصور المعانی و انصباغه بصبغ الاكوان اكثر فكل برزة من البرزات يوجب تنزلا عن مرتبة من الكمال و تواضعا عن غاية الرفعة و العظمة

---

(1) ف ح و منزلة (2) ح و احتجاب

وشدة النورية و قوة الوجود و كل مرتبة من المراتب يكون الخفاء و النزول فيها اكثر كان الظهور على المدارک الضعيفة اشد و الحال بعکس ما ذکر على المدارک القوية کمراتب انوار الشمس بالقياس الى اعين الخفافيش وغيرها ولهذا يکون ادراک الاجسام التى هى فى غاية نقصان الوجود اسهل على[1] الناس من[2] ادراک المفارقات النورية التى هى فى غاية قوة الوجود و شدة النورية لا اشد منها فى الوجود و النورية الا باريها و مبدعها وهو نور الانوار و وجود الوجودات حيث ان قوة وجوده و شدة ظهوره غير متناهية قوة و مدة وعدة و شدة وجوده و ظهوره ولا تدرکه الابصار ولا تحيط به الافهام بل تتجافى عنه الحواس والاوهام بتنوعه السويل و الافهام بالمدارک الضعيفة بدرک الوجودات النازلة المصحوبة بالاعدام و الملکات الخفية[3] المحجوبة بالاکوان المصبغة بصبغ الماهيات المتخالفة و المعانى المتضادة وهى فى حقيقتها متحدة المعنى و انما التفاوت فيها بحسب القوة و الضعف و الکمال و النقص و العلو و الانوار[4] الحاصلة لها[5] لابحسب اصل الحقيقة البسيطة بل باعتبار مراتب التنزلات لاغير کما سينکشف من مباحث[6] التشکيک و لولم يکن المدارک الضعيفة قاصرة عن ادراک الاشياء على ماهى عليها فکان[7] ينبغى ان يکون وجوده[8] اکمل و اقوى ظهوره على القوة الدراکية و حضوره اتم و اجل و لماکان واجب الوجود فى اعلى الانحاء فى سطوع النور و فى قضيها[9] المراتب بحسب ان يکون وجوده اظهر الاشياء عندنا و حيث نجد الامر على خلاف ذلک فعلمنا ان هذا ليس من جهته انهو فى غاية العظمة و الاحاطة و السطوع و الجلاء و البلوغ[10] و الکبرياء و لکن لضعف عقولنا و انغماسها فى المادة و ملابستها الاعدام و الظلمات نعتاص[11] عن ادراکه و لايمکن[12] ان يتعلقه على ماهو عليه فى

(1) ف ح عن (2) ف عن (3) ف ح الدقيقة (4) ف ح الدنو
(5) ف بها (6) ه من المباحث التشکيک (7) ف لکان (8) ف وجوده
(9) ف فيضا (10) ف خ و الطلوع (11) ف ح دقاص (12) ف ولا تمکين

الوجود فان افراط كماله يبهرها لضعفها و بعدها عن منبع الوجود و معدن النور و الظهور من قبل سنخ ذاتها لامن قبله فانه بعظمته و سعة رحمته و شدة نوره النافذ و عدم تناهيه اقرب الينا من كل الاشياء كما اشار اليه بقوله و نحن اقرب اليه من حبل الوريد و بقوله تعالى و اذا سالك عبادى عنى فانى قريب فثبت ان بطونه من جهة ظهوره فهو باطن من حيث هو ظاهر ـ فكلما كان المدرك اصح ادراكا و عن الملابسة الحسية و الغواشى المادية ابعد درجة كان ظهور انوار الحق الاول عليه و تجليات جماله و جلاله اشد و اكثر و مع ذلك لايعرف حق المعرفة ولا يدركه حق الادراك لتناهى القوى و المدارك و عدم تناهيه فى الوجود و النورية و عنت الوجوه للحى القيوم و ممايجب ان يحقق انه و ان لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها الا بما ذكرنا من الكمال و النقص و التقدم و التاخر و الظهور و الخفاء لكن يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب اوصاف معينة و نعوت خاصة امكانية هو المسماة بالماهيات عند الحكماء و بالاعيان الثابتة عند ارباب الكشف من الصوفية و العرفاء فانظر الى مراتب انوار الشمس التى هى مثل الا فى عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ الوان الزجاجات و فى انفسها لالون لها ولا تفاوت الالشدة[1] اللمعان و نقصها فمن توقف مع الزجاجات و الوانها و احتجب بها عن النور الحقيقى و مراتبه الحقيقية التنزلية خفى النور عنه كمن ذهب الى ان الماهيات امور حقيقية متصلة فى الوجود و الوجودات امور انتزاعية ذهنية و من شاهد الوان النور و عبر انها من الزجاجات ولالون النور فى نفسه ظهرله النور و عرف ان مراتبه هى التى ظهرت فى صورة الاعيان على صبغ استعداداتها كمن ذهب الى ان مراتب الوجودات التى هى لمعات النور الحقيقى الواجبى ظهرت فى صورة الاعيان و ظهورات

(1) ف بشدة

الوجود الحق الالهی و انصبغت بصبغة الماهیات الامکانیة و احتجبت بالصور الخلقیة عن الهویة الالهیة الواجبة و ممایجب ان یعلم ان اثبات مراتب الوجودات المتکثرة و مواضعها فی مراتب البحث و التعلیم علی تعددها و تکثرها لاینافی مانحن بصدده من ذی قبل ان شاء الله تعالی من اثبات وحدة الوجود الموجود ذاتا و حقیقتا کماهو مذهب الاولیاء و العرفاء من عظماء اهل الکشف و الیقین و نستقیم البرهان القطعی علی ان الوجودات و ان تکثرت و تمایزت الا انها من مراتب تعینات الحق الاول و ظهورات نوره وشیونات ذاته لا انها امور مستقلة و ذوات منفصلة و لنکن عند حکایة هذا المطلب الی ان یرد علیک برهانه و انتظره مفتشا

قول میر زاهد و منهم استاد المدققین میر زاهد الهروی قال فی حاشیته علی الحاشیة الجلالیة علی تهذیب المنطق - "وجود الممکن بعینه وجود الواجب کما ذهب الیه اهل التحقیق"

و قال فی الهامش "قد سنح لی علی ان وجود الممکن قایم بذاته و واجب لذاته دلیل شریف وهو انه لوکان وجود الممکن قایما به فاما ان یکون اتصافه به اتصافا انضمامیا او اتصافا انتزاعیا و علی الاول یلزم ان یکون قبل الوجود موجودا ضرورة ان الاتصاف الانضمامی یتوقف علی وجود الموصوف و علی الثانی لا بدله من منشا الانتزاع وهو وجود حقیقة فتنقل الکلام الیه و هذا الدلیل یثبت کثیرا من المطالب العالیة کعینیة الوجود فی الواجب لذاته و اختصاص الایجاد به" انتهی کلامه

و مخفی نیست که ازین دلیل اثبات قیام وجود بنفسه و عدم قیام باممکن ثابت شد - پس بضم مقدمات دیگر اثبات عینیه وجود ممکن بوجود واجب اثبات می توان نمود

اصل پانزدهم در مطابقت این مذهب باشرع و اهل شرع

و این مبحث نیز بس طویل الذیل است اما نظر باختصار چنانکه در دلایل عقلیه از کثیر بقلیل اکتفارفته همین قسم درین مبحث نیز بیکی از هزار اکتفا می رود

بدانندکه هر آیتے از آیات متشابهات و هر حدیثے از احادیث متشابهات دلیلی است مستقل از جانب شارع بر صحت و متانت این مذهب تدقیق و حصر و احاطه امثال این دلایل مقتضی دفاتر است این جا بیک دو کریمه قرآنیه و یک دو حدیث مصطفویه اختصار[1] می کنم

قال الله سبحانه تعالی - کل من علیها فان و در کریمه دیگر آمده کل شی هالک الا وجهه و در حدیث شریف صحیح وارد گشته اصدق کلمة قالها الشاعر کلمة لبید

الا کل شی ماخلا الله باطل　　　　　متفق علیه

معنی هالک باید دانست که نزدیک نحویان فعل کلمه را گویند که دال باشد بر معنی مقترن باحد الازمنة الثلاثة و اسم کلمه را نامند که دال بر معنی باشد غیر مقترن باحد الازمنة پس اسم فاعل که از قسم اسم است بمعنی حقیقی خود دال بمعنی[2] باشد بے اقتران بزمان - پس در معنی موضوع له اسم فاعل دو چیز معتبر است یکی حدث دوم نسبت الی فاعل او - اما استنباط زمان حال از اسم فاعل[3] پس نه ازاں جهت است که صیغة فاعل من حیث الوضع مقترن بزمان حال است بلکه این دلالت التزامی است که هرگاه متکلم گوید زید کاتب است و ثبوت کتابت مرزید را - مضمون این جملة خبریه است پس لابد که درحین اخبار مضمون این جمله ثابت بموضوع باشد و این شکل متصور نیست مگر در زمان حال و کیف ما اتفق دلالت اسم فاعل بر مجرد حدث[4] و نسبت الی فاعل ما دلالت مطابقی است و دلالت بر زمان حال دلالت التزامی است

و اما استعمال اسم فاعل در زمان استقبال پس آں مجرد مجاز است بقرینه صارفه از حقیقت چنانکه در حدیث وارد شده من قتل قتیلا فله سلبه - پس اطلاق قتیل بر مقتول فی الاستقبال بمجاز ماول است و این جاکسے گماں نکنند[5] که مجاز ما یؤول درین

(1) ف اقتصار　(2) ف بر معنی　(3) ف فاعل نه ازان　(4) ف حدث و نسبت و الفاعل　(5) ف کنند

حدیث در لفظ من قتل واقع است که صیغهٔ ماضی است نه در لفظ قتیل که اسم فاعل است زیراکه مقرر نحاة است که فعل ماضی چون در صله یاشرط واقع شود بمعنی مستقبل مستعمل می گردد - پس اینجا بسبب آنکه قتل شرط واقع شده البته افادهٔ معنی مستقبل خواهد کرد پس مجاز نباشد مگر در لفظ قتیل

و ازینجا باثبات رسید کمابین فی الاصول که اسم فاعل در معنی حال حقیقت است و در زمان مستقبل مجاز مایؤول و شک نیست که فانی وهالک در هر دو کریمه قرآنیه و باطل در حدیث صحیح صیغهٔ اسم فاعل مفید ثبوت هلاک و بطلان بالفعل و فی الحال است و نیز جمله اسمیه بے اشتراط آنکه محمولش اسم فاعل باشد مفید دوام و استمرار است پس مضمون کریمه و حدیث من حیث الحقیقة بمعنی من حیث ما وضع له مفید هلاک و بطلان بالفعل و الدوام است

و اما هلاک و بطلان در زمان استقبال پس این از معانی مجازیه است و شک نیست که مجاز بے قرینه صادقه[1] از ظاهر و حقیقت مجوز نیست و این جا قرینه غیر ازان نیست که تخالف احکام و آثار و تعدد موجودات محسوس است و چون مبین گشت که این قرینه قرین صدق نیست لازم بعد بطلان قرینه لفظ بر معنی حقیقی خواهد بود - پس معنی کریمه و حدیث آن است که غیر از ذات باقی حقیقی هرچه هست در معرض هلاک ذاتی و بطلان حقیقت است فلا موجود الا الله

قال حجة الاسلام فی الاحیاء فی کتاب الصبر و الشکر و هذا نظر من عرف ان لیس فی الوجود غیره و ان کل شی هالک الاوجهه و ان ذلک صدق فی کل حال ازلا و ابدا الی آخر ما سیجی عن قریب

---

(1) ف ح صارفه

قال فی کتاب مشکوة الانوار - فراوا بالمشاهدة العیانیة ان لیس فی الوجود الا الله تعالی و ان کل شی هالک الاوجهه لا انه یصیر هالکا فی اوقات بل هو هالک از لا و ابدا - اذلا یتصور الا کذلک فان کل شی سواه اذا اعتبر ذاته من حیث ذاته فهو عدم محض و اذا اعتبر[1] من الوجه[2] الذی سری الوجود الیها من الاول الحق رای موجودا لا فی ذاته لکن من الوجه الذی یلی موجده فیکون الموجود وجه الله فقط و لکل شی وجهان وجهه الی نفسه و وجهه الی ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم و باعتبار وجه ربه موجود فاذا کل شی هالک الاوجهه از لا و ابدا

و از قول امام فخرالدین رازی در شرح اسم حق گذشته فاعلم ان الحق هو الموجود و الباطل هو المعدوم ثم قال فاذن کل ممکن فهو من حیث هو هو باطل و هالک و لهذا قال الله تعالی کل شی هالک الاوجهه

و قال الواسطی ظهر فی کل شی بما ظهر منه و اظهر[3] الاشیاء ظهوره لها فاذا تبینتها لا تجد غیر الله و لذلک قال صلی الله علیه وسلم اصدق کلمة قالت العرب قول لبید

الا کل شی ماخلا الله باطل

قال القاضی ناصر الدین البیضاوی فی انوار التنزیل فی قوله و یبقی وجه ربک لو استقریت جهات الموجودات و تصفحت وجوهها وجدتها باسرها فانیة فی[4] حد ذاتها الا وجه الله ای الوجه الذی یلی جهته

حدیث صحیح مروی است کان الله ولم یکن معه شیی - ایں حدیث را ضمیمه ایست مشهور بر السنه قوم یعنی وهو الآن کما کان و بیشترے از اهل تحقیق ایں ضمیمه را بسید الطائفه جنید بغدادی رسانیده اند اما فقیر در بعضی تعلیقات موثقه دیده که شیخ علاء الدوله سمنانی بسند متصل بحضرت امیر کرم الله وجهه رفع نموده و فی الحقیقت در افادۀ معنی

---

(1) ف اعتبرت (2) ف الوجوه (3) ف و ظهر (4) ف فی ذاتها

ضمیمه احتیاج بایراد ضمیمه نیست بلکه نص نفس حدیث کان الله ولم یکن معه شی کافی است دریں افاده - زیراکه از دو حال خالی نیست یا ایں وجود شی مع از کمالات لایقه قدس خداوند نیست بلکه از جمله نقایص است یا کمال است نقصان نیست

و بر شق اول یعنی اگر وجود شی معه از کمالات است پس سلب آں کمال از ذات واجب محال زیراکه ببرهان قطعی ثابت گشته که واجب من جمیع الجهات واجب است و اورا حالت منتظره نیست هر کمالی که اورا ثابت است من الازل الی الابد ثابت است پس وجود الشی معه را بوصف کمال بودن سلب نمودن و گفتن ولم یکن معه شی درست نمی شود

و بر تقدیر ثانی یعنی اگر کمال نیست بلکه نقص است پس ثبوت آں نقص در لا یزال بواجب صحیح نیست زیراکه هر کمالیکه واجب را در ازل ثابت است در ابد نیز ثابت است و الا لازم آید[1] انفکاک صفت کمال ازوی در لایزال و ایں نیز محال

پس ضرور شد که چنانکه در ازل بمضمون ولم یکن معه شی وجود شی معه ازو تعالی مسلوب است در لایزال و ابد الآباد نیز مسلوب باشد فثبت انه کان الله ولم یکن معه شی وهو الآن کماکان فلا موجود الا الله - ازیں جا است که علما قاطبه اتفاق دارند بریںکه لفظ کان هرجا که در قرآن و حدیث در صفات الهیه واقع شود چنانکه و کان الله غفورا رحیما و امثال آں پس مراد ایں جا دوام و استمرار است نه صیغهٔ ماضی

سوال و جواب سوال اگر کسی گوید صوفیه هم قایل اند که ذات را کمال اسمائی موقوف بر تمیز حقایق عالم است پس ازلا ثابت نباشد

---

(1) فـ می آید

جواب ایں کمال اسمائی فی الحقیقت مغایر کمال ذاتی نیست بلکہ تفصیل ہماں اجمال است پس ثبوت کمال ذاتی ازلا بعینہ ثبوت کمال اسمائی است در ازل فلا غبار علیہ

اخبرنا محمد عالم بن عباس السلیمانی قال اخبرنا الشیخ سلیمان المهدی الزبیدی مفتی بلادالیمن قال اخبرنا العلامۃ حسن بن محمد بن سعید بن العلامۃ ابراهیم الکردی المدنی عن جدہ الشیخ المحقق ابراهیم الکردی روح اللہ روحہ قال اخبرنا شیخنا العارف باللہ صفی الدین احمد بن محمد المدنی روح اللہ روحہ و نفعنابہ عن الشمس محمد بن احمد اربلی[1] عن شیخ الاسلام زین الدین بن محمد الانصاری عن الحافظ ابی الفضل احمد بن علی بن حجر العسقلانی عن صلاح الدین محمد بن احمد بن ابی عمر المقدسی عن فخرالدین ابی الحسن علی بن احمد النجاری[2] عن ابی المکارم احمد بن محمد بن اللبان عن ابی علی الحسن بن احمد الحداد عن الحافظ ابی نعیم احمد بن عبداللہ الاصفهانی عن ابی احمد محمد بن احمد بن الحسین الجرجانی و الفقیہ ابی زید محمد بن احمد المروزی کلاهما عن ابی عبداللہ محمد بن یوسف الضریری عن الحافظ الحجۃ محمد بن اسماعیل البخاری قال حدثنا عمر بن حفص بن غیاث حدثنا ابی حدثنا الاعمش[3] ثنا جامع ابن شداد عن صفوان بن محرزانہ حدثہ عن عمران بن حصین قال دخلت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم و عقلت ناقتی بالباب فاتاہ ناس من بنی تمیم فقال اقبلوا البشری یا بنی تمیم قالوا قد بشرتنا فاعطنا مرتین ثم دخل علیہ ناس من الیمن فقال اقبلوا البشری یا اهل الیمن ان لم یقبلها بنو تمیم قالوا قد قبلنا یا رسول اللہ قالوا جئناک لنسالک عن اول هذا الامر قال کان اللہ ولم یکن شی غیرہ و کان عرشہ علی الماء و کتب فی الذکر کل شی و

---

(1) ف الرملی (2) ف ح السنجاری (3) ف الاعمش سابع بن شداد

خلق السموات و الارض فنادی منادٍ ذهبت ناقتک یا ابن الحصین فانطلقت فاذا انقطع دونها السراب فوالله انی لوددت انی کنت ترکتها

بحث کلمه لم یکن مخفی نماند که کلمه لم یکن اگر درین حدیث تامه گیرند معنی حدیث آن می شود که نبود هیچ شی جزوی تعالی پس مفاد این حدیث با کلمه ولم یکن معه شی متحد است و تمام تقریریکه در انجا رفته اینجا نیز جاری است و اگر ناقصه گیرند پس خبر اورا محذوف دارند یعنی لم یکن غیره موجودا پس رجوع بمعنی همان لم یکن معه شی واقع می شود و بر واقف قوانین عربیه ظاهر است که اصل در کان ناقصه است وحذف خبر بے ضرورت داعی و قرینه صادقه[1] عبث و خروج از دایرۀ فصاحت و بلاغت و اگر خبر اورا لفظ غیرها[2] دارند مصرح بمعنی توحید وجود است یعنی هست الله یا بود الله و نیست یا نبود هیچ شی غیر او پس اشیارا در حقیقت غیریت با او منتفی است

غیرتش غیر در جهان نگذاشت
لا جرم عین جمله اشیاء شد

و موید آنکه لم یکن از افعال ناقصه است نه تامه ـ آنچه در روایت دیگر واقع شده و لیس شی غیره

قال الحافظ ابن حجر فی الاصابة و اخرج ابن شاهین من طریق زکریا ابن یحیی[3] الحمیری ان نافع ابن زید الحمیری قدم وافدا علی رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم فی نفر من حمیر فقالوا اتیناک لنتفقه فی الدین و نسئل عن اول هذا الامر قال کان الله و لیس شی غیره و کان عرشه علی الماء ثم خلق القلم فقال اکتب ماهو کائن ثم خلق السموات و الارض وما فیهن و استوی علی عرشه انتهی

---

(1) ف صارفه (2) ف غیره (3) ف یحیی بن عمر الحمیری

مخفی نیست که ایراد لفظ لیس که بلاشبه از الفاظ ناقصه و مستعمل بمعنی دوام[1] است دلیل صریح است بر این که مراد آن است که هیچ شی غیراو تعالی نیست

و اصرح ازین هم آنکه در فتح الباری می گوید ـ وقع فی بعض الکتب فی هذا الحدیث[2] کان الله ولا شی معه وهو الآن علی ما علیه کان وهی زیادة لیست فی شی من کتب الحدیث انتهی

پس هرچند وهو الآن علی ماهو علیه کان در کتب حدیث نیست اما لاشی معه جمله اسمیه دال بر دوام و استمرار است ثم قال ففی ترجمة نافع ابن زید الحمیری کان الله لاشی غیره بغیر واو انتهی

محقق کردی می گوید کذا هو ههنا بلفظ لا ومر فی الاصابة بغیر واو ایضا و الامرفیه سهل انتهی

اقول[3] امر در بودن و نبودن واؤ سهل نیست زیراکه اگر واو در روایات ثابت باشد احتمال دارد که استینافیه باشد ـ پس خبر از لایزال می تواند شد و احتمال دارد که واو حالیه باشد پس از تتمه کان الله و مخصوص بزمان ازل باشد بخلاف نبودن واو که آنجا احتمال حال و نبودن[4] آن کلمه تتمه کان الله مطلقا مفقود پس لاشی غیره جمله مستقله مفید توحید بصراحت صریحه باشد بے تاویل و تکلف فتامل فی هذا المقام

و کفایت می کند باستشهاد در این مقام آنچه استاد علامه جلال الدین محمد دوانی رحمة الله علیه در اواخر رسالہ خلق الاعمال بعد تقسیم توحید بمراتب ثلثه یعنی توحید افعال و توحید صفات و توحید ذات گفته ـ و یکفی فی تحقیق هذه المرتبه ای مرتبة توحید الذات[5] الکلمات الخمسة الماثورة عن امیرالمومنین علی ابن ابی طالب رضی الله تعالی عنه فی جواب کمیل بن زیاد صاحب سره و قابل جوده و بره و جاین کلمات ـ

---

(1) ف مستعمل بمعنی حال بلکه بمعنی دوام (2) ف الحدوث
(3) ف اول (4) ف ح و بودن (5) ف الذات لا الکلمات

خمسه اراده نموده ماهی مشهورة بین الصوفیة و بعضی عرفا بشرح آن نیز اقبال نموده روایت است از کمیل بن زیاد که وی سوال نمود از حضرت امیر کرم الله وجهه ما الحقیقة قال مالک و للحقیقة قال اولست صاحب سرک قال علیه السلام بلی و لکن یترشح علیک ما یطفح منی قال او مثلک تجیب[1] سائلا قال کشف سبحات الجلال من غیر اشارة فقال زدنی بیانا فقال هتک[2] الستر لغلبة السر فقال زدنی بیانا فقال محو[3] الموهوم مع صحو المعلوم فقال زدنی بیانا فقال جذب الاحدیة بصفة التوحید فقال زدنی بیانا فقال نور یشرق من صبح الازل فیلوح علی هیاکل التوحید اثاره فقل زدنی بیانا فقال اطفأ[4] السراج فقد طلع الصبح و یروی اطفا المصباح فقد طلع الصباح

قال الجلال[5] الدوانی فلینظر المتحیرفیه بنظر دقیق و یتفکر فیه بفکر عمیق یتجلی له انوار التحقیق و الله ولی التوفیق

الحق که این کلمات جامعه صادر اند از مشکوة مجیب سائل کتب اربعه و قایل قول[6] سلونی مما[7] دون العرش و سرائنده نغمه لو کشف الغطاما ازددت یقینا علیه و علی صاحبه السلام

قال امام الساجدین علیه السلام

یا رب جوهر علم لوابوح به
لقیل[8] لی انت ممن یعبد الوثنا

ولا استحل رجال مسلمون دمی
یرون اقبح مایاتونه حسنا

و به همین معنی اشاره است در قول ابی هریره رضی الله عنه که گفت اخذ کردم از رسول صلی الله علیه وسلم دو وعا از علوم اما یکی پس آن را منتشر ساختم در خلق و اما دیگر پس اگر پراگنده کنم آن را هر آینه بریده شود از من حلقوم مرا

---

(1) ف یجیب (2) ف منک السر بقلة السر (3) ف صحو الموهوم مع المعلوم صحو (4) ف السراج طلع (5) ف جلال الدین دوانی
(6) ف فعل (7) ف عما (۸) یقال

و اقوی الدلایل و اصرحها ما رویناه جاء بالسند الصحیح عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق علیه و علی آبائه السلام انه قال لنا ان لله حالتان حالة هو فیما[1] نحن و حالة نحن فیما هو

حالت اولی مخبر ما[2] فی الواقع که تنزل وجود است بمراتب ظهور حالت ثانیه فنای سالک است بعروج الی الذات یا باعتبار اندراج جمله درحق چون شجر در نواة

اصل شانزدهم در نقل اقوال علماء نقل

اکنون چون از استدلال بآیات واحادیث فارغ شدیم واجب آمد که چنانچه بعد از فراغ از ذکر دلیل عقلی تعداد علماء چند از ارباب نظر نمودیم همین قسم بعد از فراغ از استدلال نقلی ذکر اکابر چند از علماء شرع نمائیم و از میان سایر علماء آن بزرگواران را نام بریم که هم مقتدای ارباب شرع و هم پیشوای اصحاب عقل و جامع درمیان علوم ظاهر و باطن و عقل و نقل و روایت و درایت و شریعت و طریقت و استدلال و الهام اند و نزد منکرین نیز اعتقاد بصحت اقوال و اعتماد بر وثوق احوال ایشان است

قول عبدالله بن عباس فمنهم سلطان المفسرین الذی[3] دعاله رسول الله صلی الله علیه واله وسلم بقوله اللهم علمه[4] الکتاب و فی روایة اللهم فقهه و فی روایة اللهم علمه تاویل الکتاب یعنی عبد الله بن عباس رضی الله عنهما که جلالت شانش در صحابه محتاج به بیان نیست و وسعت باعش نیز در علوم صحابه منتظر تبیان نه

محقق کردی در مسلک التعریف آورده قال ابن عباس ترجمان القرآن رضی الله عنهما فی قوله تعالی ان بورک من فی النار اراد نفسه و علیه فی المعنی فلما جاءها نودی ان بورک من تجلی

(1) م فیها (2) ف تنجزنا (3) ف الذین (4) ف علمهم

وظهر فی النار لما اقتضته الحکمة لکونها مطلوبة لموسی علیه السلام و من حولها و سبحان الله عن التقیید بالصورة و المکان و الجهة و ان ظهر فیها بمقتضی الحکمة لکونه موصوفا بصفة رب العالمین و ماهو کذلک لایتقید بشی من صفات المحدثات لاطلاقه الحقیقی الذاتی فانه لیس کمثله شی فی عین قوله وهو معکم این ما کنتم للحدیث الصحیح سبحانک حیث کنت یا موسی انی ای المنادی المتجلی فی النار انا الله العزیز فلا تقید بمظهر بالعزة الذاتیة لکنی انا الحکیم و مقتضی الحکمة الظهور فی صورة مطلوبک

فهذه الآیة بمقتضی تفسیر ابن عباس رضی الله عنهما الذی دعا له النبی صلی الله علیه وسلم اللهم علمه الحکمة و تاویل الکتاب دلیل علی ان الله هو المتجلی فی النار بمقتضی حکمته وانه منزه عن التقیید بلوازم الصورة الناریة من الجهة و المکان و غیر ذلک لربوبیته و عزته وهو عین الدلیل علی ان الله تعالی له الاطلاق الحقیقی المحقق لبقاء التنزیه لیس کمثله شی مع الظهور بصفات المحدثات انتهی

قول امام غزالی و منهم الامام باتفاق جمیع الانام حجة الاسلام ابو حامد الغزالی رحمة الله علیه قال فی الباب الثالث من کتاب التلاوة من الاحیاء " فمن عرف الحق راه فی کل شی اذ کل شی فمنه و الیه و به وله فهو الکل علی التحقیق و من لایراه فی کل مایراه فکانه ماعرفه "

ثم قال " بل التوحید الخالص ان لایری فی کل شی الا الله "
و فی کتاب الصبر و الشکر منه فی بیان طریق کشف الغطا عن الشکر

" نقول ههنا نظر ان نظر بعین التوحید المحض و هذا النظر یعرفک قطعا انه الشاکر و انه المشکور و انه المحب و انه

المحبوب و هذا نظر من عرف ان ليس فی الموجود[1] غيره و ان كل شی هالک الاوجهه و ان ذلک صدق فی كل حال ازلا و ابدا"

ثم قال " النظر الثانی نظر من لم يبلغ الی مقام الفناء وهولاء قسمان قسم لم يثبتوا الا وجود انفسهم و انكروا ان يكون لهم رب يعبد وهولاء هم العميان المنكرون و عماهم فی كلتا العينين لانهم نفوا ماهو الثابت تحقيقا وهو القيوم الذی هو قايم بنفسه و قايم علی كل نفس بماكسبت و كل قايم فقايم به و لم يقصروا علی هذا حتی اثبتوا انفسهم ولو عرفوا يعلموا[2] انهم من حيث هم لاثبات[3] لهم ولا وجود لهم و انما وجودهم من حيث اوجدوا و فرق بين الموجود و بين الموجد و ليس فی الوجود الاموجود واحد وهو موجد فالموجود حق و الموجد باطل من حيث هو هو

قال الفريق الثانی الذين ليس[4] لهم عماء و لكن لهم نظر يبصرون باحدی العينين وجود الموجود الحق فلا ينكرونه و العين الاخری ان تم عماها اثبت موجودا آخر مع الله و هذا مشرک تحقيقا كما كان الذی قبله جاحدا تحقيقا فان جاوز حدالعماء الی العمش ادرک تفاوتا بين الموجودات فاثبت عبدا و ربا فبهذا القدر من اثبات التفاوت و النقص من الوجود الاخر دخل فی التوحيد ثم ان كحل بصره بما يزيد فی انواره فقل عمشه و بقدر مايزيد فی بصره يظهر له من نقصان مااثبته مماسوی الله فان بقی فی سلوكه كذلک فلا يزال يفضی[5] النقصان الی المحو فيمحو عن روية ماسوی الله فلا يری الا الله فيكون قدبلغ كمال التوحيد و حيث ادرک نقصا فی وجود ماسوی الله دخل فی اول التوحيد

ثم قال فی كتاب الرجاء و الخوف فيه[6] فی بيان درجة الخوف و اختلافه فی القوة و الضعف فان تم الورع فهواعلی و اقصی درجاته ان يثمر درجات الصديقيين وهو ان يسلب الظاهر و الباطن عما سوی الله فلا ينبغی لخير الله فيه متسع

---

(1) ف ح ليس الوجود (2) ح يعلمون انهم (3) ف الا ثبات (4) ح بليس (5) ه يقتضی (6) ف منه

ثم قال فی کتاب التوحید و التوکل فیه فی بیان حقیقة التوحید الذی هو اصل التوکل التوحید اربع مراتب فهو ینقسم الی لب و لب اللب و قشر و قشر القشر -

ثم قال فالمرتبة[1] الاولی من التوحید ان یقول الانسان بلسانه لا اله الا الله و قلبه غافل عنه او منکر له کتوحید المنافقین

و الثانیة ان یصدق بمعنی اللفظ قلبه کما یصدق به عموم المسلمین وهو الاعتقاد

و الثالثة ان یشاهد ذلک بطریق الکشف بواسطة نورالحق وهو مقام المقربین و ذلک بان یری اشیاء کثیرة و لکنه یراها مع کثرتها صادرة من الواحد القهار

و الرابعة ان لایری فی الوجود الا واحدا وهو مشاهدة الصدیقین و یسمونه الصوفیة الفنا فی التوحید

ثم قال و الرابعة موحد بمعنی انه لم یحضر فی شهوده الا الواحد فلا یری الکل من حیث انه واحد و هذه هی الغایة القصوی فی التوحید

ثم قال و کما ان اللب نفیس فی نفسه بالاضافة الی القشر لانه المقصود[2] و لکنه لایخلو عن شوب عصارة[3] بالاضافة الی الذهن المستخرج منه فکذلک[4] و توحید العقل مقصد السالکین لکنه لایخلو عن شوب ملاحظة[5] الغیر و الالتفات الی الکثرة بالاضافة الی من لایشاهد سوی الواحد الحق

فان قلت کیف یتصور ان لایشاهد الا واحدا[6] و یشاهد السماء و الارض و سایر الاجسام المحسوسة وهی کثیرة فکیف یکون الکثیر واحدا فاعلم ان غایة علوم المکاشفة و اسرارها لایجوزان یسطر فی کتاب فقد قال العارفون افشاء سر التوحید کفر

ثم ذکر مایکسر صورة استبعادک بمثال وهو ان الشی قدیکون کثیرا بنوع مشاهدة و اعتبار و یکون واحدا بنوع آخر من

---

(1) ح فی المرتبة (2) ف ح المقصد (3) ف عصادة (4) ف ح فکذلک توحید العقل (5) ح الملاحظة (6) ح الواحد

المشاهدة و الاعتبار وهذا كما ان الانسان كثيرا[1] يلتفت الى روحه وجسده و اطرافه و عروقه و عظامه و احشائه وهو باعتبار آخر و مشاهدة اخرى واحد[2] اذ نقول انه انسان واحد

ثم قال وكذلك كل ما فى الوجود من الخالق و المخلوق له اعتبارات و مشاهدات كثيرة مختلفة فهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد و باعتبارات آخر تراها كثيرا بعضها اشد[3] من البعض

ثم قال فى كتاب المحبة و الشوق فى بيان سبب قصور افهام الخلايق عن معرفة الله تعالى اعلم ان اظهر الموجودات و اجلاها هو الله تعالى

ثم قال فانما تقاصر عن فهمه عقولنا له سببان احدهما خفاؤه فى نفسه و غموضه و ذلك لا يخفى مثاله و الآخر شدة ظهوره و جلائه و هذا كما ان الخفاش يبصر بالليل ولا يبصر بالنهار لا لخفاء النهار و استتارة الليل و لكن لشدة ظهوره فكذلك عقولنا ضعيفة و جمال الحضرة الالهية فى غاية الاشراق و الاستنارة و فى غاية الاستغراق و الشمول حتى لم يشذ عن ظهوره ذرة من ملكوت السموات و الارض فصار ظهوره سبب خفائه فسبحان من احتجب باشراق نوره و خفى عن البصاير بظهوره ولا يتعجب من اخفاء ذلك نسبة الظهور لان للاشياء نسبتين باضدادها وما عدم وجوده حتى انه لا ضدله عسر ادراكه

ثم قال فالله اظهر الامور و به ظهرت الاشياء كلها فلوكان له عدم او غيبة او تغيير لا نعدمت السموات و الارض و بطل الملك و الملكوت ولا درك به التفرقة بين الحالين ولوكان بعض الاشياء موجودا به و بعضها موجودا بغيره لا دركت التفرقة بين الشيئين فى الدلالة و لكن دلالته عامة فى الاشياء على نسق

---

(1) ف كثير ان التفت الى روحه (2) واحدانه تقول (3) ف اشد كثرة من البعض

واحد و وجوده دايم فى الاحوال يستحيل خلافه فلاجرم اورث لشدة ظهوره خفاء هذا هو السبب فى قصور الافهام فاما من قويت بصيرته ولم يضعف حسه فانه فى حال اعتدال امره لايرى الا الله و افعاله من آثار قدرته فهى تابعة لها فلا وجودلها بالحقيقة دونه و انما الوجود الواحد الحق الذى وجود الافعال كلها و من هذه حاله فلا ينظر فى شى من الافعال الايرى منه الفاعل و يذهل[1] الفعل من حيث انه سماء و ارض و حيوان و نبات

ثم قال و كان هو الموجد الحق الذى لايرى الا الله بل لاينظر الى نفسه من حيث نفسه بل من حيث انه عبدالله فهو الذى يقال انه فنى فى التوحيد و فنى عن نفسه و اليه الاشارة بقول من قال كنابنا ففنينا عنا فبقينا بلا نحن الى غير ذلك من المواضع الصريحة وغيرها

و قال فى كتاب جواهر القران . هذا التوحيد له لبان و قشران ثم قال و الثانية الاعتقاد بالقلب جزما هو درجة عوام الخلق و درجة المتكلمين اولا يتميزون عن العوام الا بمعرفة الحيلة[2] فى دفع تشويش المبتدعة فى الاعتقاد

ثم قال الثالثة وهو اللب ان ينكشف بنور الله تعالى حقيقة هذا التوحيد و سره بالحقيقة و ذلك بان يرى الاشياء الكثيرة و يعلم انها بجملتها صادرة عن فاعل واحد على الترتيب و ذلك بان يعرف سلسلة الاسباب و كيفية تسلسلها و ارتباط اول السلسلة بحسب الاسباب و صاحب هذا بعد تفرقه[3] لانه يرى الافعال و كثرتها و ارتباطها بالفاعل

و الرابعة وهى لب اللب ان لايرى فى الوجود الا واحدا و يعلم ان الموجود بالحقيقة واحد لان الكثرة فى حق من تفرق نظره

---

(1) ف يذهل عن الفعل (2) الحلية (3) بعد فى تفرقته

ثم قال و الفنا فی التوحید انما یقع فی هذا التوحید و الفانی یصیر مستغرقا فی الواحد الحق حتی لا یلتفت قلبه الی غیره والی نفسه فان نفسه من حیث هو نفسه غیر الله و ان لم یتحقق به معنی الغیر بنظر آخر

و قال فی کتاب مشکاة الانوار مهما عرفت ان النور یرجع الی ظهور[1] و الاظهار و مراتبه فاعلم انه لا ظلمة اشد من کتم العدم لان المظلم یسمی مظلما لانه لیس یظهر لابصار اذ[2] لیس یصیر موجودا للمبصر مع انه موجود فی نفسه فالذی لیس موجودا لا بغیره ولا لنفسه کیف لا یستحق ان یکون هو الاشد فی الظلمة و فی مقابلة الوجود فهو النور فان الشی مالم یظهر فی ذاته لا یظهر لغیره و الوجود ینقسم الی ما للشی من ذاته و الی ماله من غیره فماله الوجود من غیره[3] وجوده مستعار[4] لا قوام له لنفسه بل اذا اعتبر ذاته من حیث ذاته فهو عدم محض و انما وجوده من حیث نسبته الی غیره و ذلک الشی موجود حقیقی فالموجود الحق هو الله تعالی کما ان النور الحق هو الله تعالی وحقیقة الحقایق ومن ههنا ترقی العارفون من حضیض المجاز الی بقاع الحقیقة و استکملوا مدارجهم[5] فراوا بالمشاهدة العیانیة ان لیس فی الوجود الا الله تعالی و ان کل شی هالک الا وجهه لانه یصیرهالکا فی وقت من الاوقات بل هو هالک ازلا و ابدا ولا یتصور الا کذلک فان کل شی سواه اذا اعتبر ذاته من حیث ذاته فهو عدم محض و اذا اعتبرت من الوجه الذی سوی الوجود الیها من الاول الحق رای موجودا لا فی ذاته لکن من الوجه الذی یلی موجده[6] فیکون الموجود وجه الله فقط و لکل شی وجهان وجه الی نفسه و وجه الی ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم و باعتبار وجه ربه موجود فاذا کل شی هالک الا وجهه ازلا و ابدا

---

(1) ف الی الظهور (2) ف او (3) ف من غیره بوجوده مستعار لاقوام له بنفسه بل اذا اعتبر ذاته من حیث ذاته فهو عدم محض الخ (4) ح مستفاد (5) ف ح معارجهم (6) ف موجدها

ثم قال فی خاتمة[1] لعلک تشتهی ان تعرف وجه اضافة نوره الی السموات و الارض بل وجه کونه فی ذاته نور السموات و الارض ولا ینبغی ان یخفی علیک بعد ان عرفت انه النور ولا نور سواه و انه کل الانوار و انه نور کل شی

ثم قال ثم ترتقی[2] جملتها الی نور الانوار و معدنها الاول و ان ذلک هو الله وحده لاشریک له و ان سایر الانوار مستعارة و ان الحقیقی نوره فقط و ان الکل نوره بل هو الکل بل هو هو ولا هویة لغیره الا بالمجاز فاذا لانور الاهو وسایر الانوار من الوجه[3] الذی تلیه لا من ذاته

ثم قال بل کما لااله الا هو فلاهو الاهو لان هو عبارة عن من الیه الاشارة کیف ماکان ولا اشارة الاالیه بل کل ما اشرت الیه فهو بالحقیقة اشارة الیه و ان کنت لاتعرفه انت لغفلتک عن حقیقة الحقایق التی ذکرنا و الاشارة[4] الی نور الشمس بل الی الشمس و کل ما فی الوجود فنسبة الیه فی ظاهر المثال کنسبة النور الی الشمس فاذن لااله الا الله توحید العام[5] و لاهو الا هو توحید الخاص

ثم قال فهذا غایة الغایات و منتهی الطلبات یعلمه من یعلمه و ینکره من یجهله وهو من العلم الذی کهیئة المکنون الذی لایعلمه الا العلماء بالله فاذانطقوابه لاینکره الا اهل العزة بالله

ثم قال فی قاعدة فاعلم انه کما ظهر کل شی للبصر بالنور الظاهر فقد ظهر کل شی للبصیرة الباطنة بالله فهومع کل شی ولا یفارقه ثم یظهر کل شی کما ان النور مع کل شی و به یظهر کل شی بقی ههنا تفاوت وهوان النور الظاهر یتصور ان یغیب بغروب الشمس و یحتجب حتی یظهر الظل فاما النور الالهی الذی به یظهر کل شی فلا یتصور غیبته بل یستحیل تغیره فیبقی مع الاشارة دایما فانقطع طریق الاستدلال بالتفرقة فلوتصور غیبة لهدمت السموات و الارض ولادرک من التفرقة مایقطرمعه الی المعرفة بمابه ظهرت الاشیاء لکن

---

(1) ف خاتمة (2) ف یرتقی (3) ف ح الوجوه (4) ف ولا اشارة
(5) ف العالم

لما تساوت الاشياء كلها على نمط واحد فى الشهادة على وحدانية خالقها اذ كل شى يسبح بحمده لابعض الاشياء فى جميع الاوقات لافى بعض الاوقات ارتفعت التفرقة و خفى[1] للطريق اذابطريق الظاهر معرفة الاشياء بالاضداد فما لاضدله ولا تغيرله متشابه[2] الاحوال فى الشهادة له فلا يبعد ان يخفى و يكون خفاءه بشدة جلائه و الفضل لاشراق ضيائه

قول امام رازى و منهم الامام العلامة فخرالدين رازى رحمه الله تعالى - قدسبق انه قال فى الفصل السادس من مقدمات شرح اسماء الله تعالى فى الكلام على قوله عليه الصلوة و السلام اعوذبك و منك و فيه لطايف

الاولى انه لوكان هناك[3] غيرك لاستعذت[4] به خوفا منك ولكن ليس فى الوجود الاانت فلا استغيث[5] منك الابك

ثم قال فى شرح هو فاما لفظ هو فنصيب المقربين السابقين الذين هم ارباب النفوس المطمئنة و ذلك لان[6] لفظ هو اشارة تفيد تعيين المشار اليه بشرط ان لايحضرهناك سوى ذلك الواحد فاما ان حضر هناك شيئان لم تكن الاشارة وحدها كافية فى التعيين و المقربون ان[7] لايحضر فى عقولهم و ارواحهم موجود آخر سوى الاحد الحق لذاته فاعلم ان الحق هو الموجود و الباطل هو المعدوم

ثم قال فاذن كل ممكن فهو من حيث هو هو باطل و هالك و لهذا قال الله تعالى كل شى هالك الا وجهه ثم قاله فى شرح اسم الحق فى كلامه على قول الحلاج انا الحق انا بينا بالبرهان النير ان الموجود هو الحق سبحانه و ان كل ماسواه فهو باطل

---

(1) ف و خفى الطريق و طريق الظاهر (2) ح تمشاء به ف تتشابه
( ) ف ح ههنا (4) ف ح لاستغفرت (5) ف ح استعيذ (6) ح ان
(7) ف و المقربون لايحضر

ثم نقل مایوید عن الغزالی رحمۃ اللہ علیہ فی شرح اسم الواحد الاحد فالمقام الاول مقام المقربین وھو اعلی المقامات وھولاء ھم الذین نظروا الی حقایق الاشیاء فوجدوا کل ماسوی الحق معدوما فی ذاتہ فلم یبق فی الوجود موجود فی الحقیقۃ الا الحق فکان قولہ ھو کافیا فی حق ھذہ الطایفۃ لان المشار الیہ لما کان واحدا کانت الاشارۃ المطلقۃ اعز من ان یکون اشارۃ الا الیہ وھولاء ھم المقربون

و اعلم ان مقام التوحید مقام لایطیق[1] النطق عنہ لانک اذا اخبرت[2] عنہ فھناک مخبر عنہ و مخبربہ و مجموعھما فھو ثلاثۃ لا واحد فالعقل یعرفہ ولکن النطق لایصل الیہ سئل الجنید عن التوحید فقال معنی تضمحل[3] فیہ الرسوم و تشوش فیہ العلوم فیکون اللہ کمالم یزل

ثم نقل عن عطاء من الناس من یکون فی توحیدہ مکاشفا بالافعال یری الحادثات باللہ و منھم من ھو مکاشف بالحقیقۃ فیضمحل احساسہ بماسواہ فھو شاھد للجمع سراً بسر فظاھرہ موصوف بالتفرقۃ

ثم قال فی شرح اسمہ النور ان النور اسم للظاھر الذی یظھربہ کل شی خفی و الخفاء لیس الا المعدوم و الظھور لیس الا الوجود و الحق سبحانہ موجود لایقبل العدم فھو نور لایقبل الظلمۃ و الحق سبحانہ وجھبہ کل ماسواہ فھو سبحانہ نور کل ظلمۃ و ظھور کل خفاء فالنور المطلق ھو اللہ بل ھو نور الانوار الی غیر ذلک من المواقف

قول ابی طالب مکی و منھم الامام الکامل المحقق ابوطالب المکی قال فی کتاب قوت القلوب فی ذکر وصف الزاھد و فضل الزھد روینا عن طریق ابن عباس فی قولہ تعالی جمیعامنہ قال فی کل حرف اسم من اسماء اللہ تعالی فکان اسم کل شیی عین

---

(1) ح لایطیق (2) ف اخرت (3) ف مضمحل

اسمه كما ان فعل كل فاعل[1] عين فعله و فى شرح مقام التوكل و وصف احكام المتوكلين حينئذ اولى الى الحق الذى تولاه فراه فى كل شى

ثم قال اذا كملت مشاهدته و قام بحق المشاهدة ثم غيب تلك المشاهدة برؤية القيومية وجود الخلقة مع الله فلم يرهادونه و قام له القيومية بنصيبه من الملك لما تفرغ[2] قلبه لمعاينة[3] الملك و هذا من عين اليقين فوق علمه لان الحق هو الاول و الآخر كما هو الظاهر و الباطن

ثم قال و كان بعض اشياخنا اذا سئل عن التوكل اجاب عنه بعين الدقيقة فقال هو ان تكون مع الحق كما لم تكن فان الحق الآن كما لم يزل

ثم قال يا مسكين كان[4] ولم تكن و يكون ولا تكون فلما كنت اليوم قلت انا انا كن فيما انت الآن كما لم تكن فانه اليوم كما كان

و فى ذكر اثبات الاوصاف و الاسباب فالمتوكل لايرى الا الله و وصفه و فعله و حكمه ففعله ظاهر و وصفه باطن و الله الظاهر الباطن و حكمه هو الرسم و الله الحاكم الراسم

ثم قال فان الله اظهر اسبابا و اثبت نفسه فيها فقال قل يتوفكم ملك الموت ثم رفعه و اظهر نفسه فقال الله يتوفى الانفس و كذلك قال فى التفصيل انهم اتخذوا الشياطين اولياء كما قال فى التوحيد انا جعلنا الشياطن اولياء و كما قال فى المتشابه و اضلهم السامرى و قال فى الحكم ان هى الافتنتك تضل بها من تشاء

ثم قال و كذلك قل عن الله تبارك و تعالى انا الدليل على نفسى لا دليل ادل على منى ثم قال فى ذكر حكم المتوكل فى مرتبة اخرى من الهدى و البيان و قال بعض العارفين ان رايت الاشيا

---

(1) ف فاعله (2) ف تضرم (3) ف لعاذية (4) ف فكان

و کلها کشی واحد من معدن واحد بعین واحد رایت مالم ترقبل ذلک و سمعت مالم تسمع قبل و فهمت مالم یفهم الخلق

ثم قال فی ذکر احکام المحبة و وصف اهلها و یغلب محبته علی هوی العبد حتی یصیر محبة الله هی محبة العبد من کل شی فهو محب الله حقا کما انه مومن به حقا عن مشاهدة الیقین الذی یغلب رویته علی روية الخلق فیشاهده فی کل شی و یکون واحدا به دون کل شی اذ قد تجلی لمن ایقن بکل شئ

ثم قال و ما قال التوحید الا الواحد و ما قال الله الاحد

ثم قال فی ذکر مخاوف المحبین و مقاماتهم فی الخوف

ظهرت لمن ابقیت بعد فنایه
فکان بلا کون لانک کنته

ثم قال

لقد ظهرت فما تخفی علی احد
الا علی اکمه لایعرف البصرا

لقد بطنت بما اظهرت محتجبا
فکیف یعرف من بالعرف قد سترا

فصرت احجب ماعاینت مجتهدا
لاننی حاجب استطلع الخبرا

ثم قال هو الناظر و المنظور و السامع و المسموع و هو الشاهد و هو المشهود و هو الواجد وهو الموجود کما قال بعض المحققین لیس فی القلب و العیان جمیعا موضع فارغ بغیر حبیب هو سقمی و صحتی و شفائی و به العیش ماحبب یطیب

ثم قال فی شرح دعایم الاسلام و فرض التوحید هو اعتقاد القلب ان الله تعالی واحد من لا عدد ثم قال آخر فی اولیته و اول فی آخریته و ان اسمائه و صفاته و انواره غیر مخلوقة[1]

---

(1) ف غیر مخلوقة لا من عدد ثم قال آخر و انه امام کل شی الخ

و انه امام كل شی و وراء كل شی ذاقرب الی كل شی من نفس الشی و انه مع ذلک غیر محل للاشیاء[1] و لیست محلا له غیر ذلک

قول شیخ عبد الله انصاری

و منهم الشیخ الكامل ابو اسماعیل عبد الله الانصاری الهروی قال فی منازل السائرین فی باب السماع وسماع الخاصة ثلاثة اشیاء شهود المقصود فی كل امر و الوقوف علی الغایة فی كل حسن و الخلاص من التلذذ بالتفرقة و سماع خاصة الخاصة یقبل العلل عن الكشف ویصل[2] الابد بالازل و یرد النهایات الی الاول

و فی باب المشاهدة و الدرجة الثالثة مشاهدة جمع یجذب[3] الی عین الجمع بالكنه بصحة[4] العدد راكبة بحر الوجود

و فی باب الفناء مالم یزل باسقاط مالم یكن موجودا حتی یمحو بالفناء فیه

و فی باب الجمع و اما جمع الوجود فهو تلاشی الاتصال فی عین الوجود محقا و اما جمع العین فهو تلاشی كل ما تقبل الاشارة فی ذات الحق حقا

و فی باب التوحید و الذی یشاربه علی السن المشیرین انه اسقاط الحدث و اثبات القدم انه علة لابدمن اسقاطه ثم قال فان التوحید[5] وراء مایشاء الله لاغیر ذالک

قول ابی بكر الكلاباذی

ومنهم الشیخ الكامل المحقق ابوبكر الكلاباذی قال فی التعرف اجمعوا علی ان الدلیل علی الله عزوجل هو الله وحده و عن محمد بن واسع مارایت شیئا الا ورایت الله فیه و عن غیره مارایت شیئا الا ورایت الله قبله و عن الجنید انه العارف و المعروف و معناه انک جاهل به من حیث انت و انما عرفته من حیث هو هو ثم قال فی بحث التوحید و نصیبه وجود الحق وهو فیه ماسواه لیس له متقدم ولا متاخر

---

(1) ف الاشیاء (2) ف و یقبل (3) ف بجذب (4) ف لصحة الورود
(5) ف فان التوحید و الذی یشاربه وراء الخ

قول سہروردی و منہم الشیخ الکامل شہاب الدین السہروردی قال فی عوارف المعارف فی الباب الثامن[1] و الصوفی صفا من ہذہ البقیۃ فی طرفی العمل و الترک للخلق و غیرہم بالکلیۃ و نظر الیہم بعین الفناء و الزوال ولاح لہ ناصیۃ التوحید و عاین سر قولہ کل شیی ھالک الاوجھہ کما قال بعضہم فی بعض غلباتہ لیس فی الدارین غیر اللہ

ثم قال فی الباب السابع و الثلاثین[2] و من الساجدین من یکاشف انہ یطوی بسجودہ بساط الکون و المکان و یشرح قلبہ فی قضاء الکشف و العیان فھو دون ھویۃ اطباق السموات و تنمحی بقوۃ شہودہ تماثیل الکائنات و یسجد علی طرف رداء العظمۃ

ثم قال فی باب الستین[3] فیغلب وجود الحق الاعیان و الاکوان فیری الکون باللہ من غیر استقلال الکون بنفسہ

ثم قال فی باب الحادی و الستین[4] فکان الحب و الشوق و منہم اشارۃ من الحق الیہم عن حقیقۃ التوحید و ھو الوجود باللہ

ثم قال[5] الساجد اذا ذاق طعم السجود یقرب لانہ یسجد و یطوی بسجودہ بساط الکون ماکان وما یکون و یسجد علی طرف رداء العظمۃ فیقرب

ثم قال[6] و لکن الفناء المطلق ھو ما یستولی من امر الحق سبحانہ و تعالے علی العبد فیغلب کون الحق سبحانہ و تعالی علی کون العبد

قول القشیری و منہم الاستاذ ابوالقاسم عبدالکریم ابن ہوازن القشیری قال فی رسالتہ فی باب تفسیر الالفاظ فی بیان لفظ الواجد و الوجد و الوجود و صاحب الوجود لہ صحو و محو فقال صحوہ بقاؤہ بالحق و قال محوہ فناؤہ فی الحق و ھاتان الحالتان ابدا متعاقبتان علیہ فاذا غلب علیہ الصحو بالحق فیہ یصول

---

(1) جزء اول صفحہ ۴۱ (2) جزء ثانی صفحہ ۱۵ (3) ایضا صفحہ ۱۰۸
(4) ایضا صفحہ ۱۱۵ (5) ایضا صفحہ ۱۱٦ (6) ایضا صفحہ ۱۲۰

و قال علیه الصلوة و السلام فیما اخبر عن الحق و بی یسمع و بی یبصر ثم قال فی بیان لفظ الجمع و الفرق و یختلف الناس فی هذه الجملة علی تباین احوالهم و تفاوت درجاتهم فمن[1] اثبت الخلق و لکن یشاهد الکل قایما بالحق فهذا هو الجمع وان کان مختلفا[2] عن شهود الخلق مصطلما عن نفسه ماخوذا بالکلیة عن الاحساس بکل غیر لما ظهر و استولی من سلطان الحقیقة فذلک جمع الجمع فالتفرقة شهود الاغیار لله عزوجل و الجمع شهود الاغیار بالله و جمع الجمع الاستهلاک بالکلیة و فناء الاحساس بما سوی الله عند غلبات الحقیقة و بعد هذا حال عزیزة یسمیها القوم الفرق الثانی وهو ان یرد الی الصحو عند اوقات اداء الفرض لیجزی علیه القیام بالفرایض فی اوقاتها فیکون رجوعا بالله لا للعبد بالعبد معا

ثم قال فی بیان لفظ القرب و البعد وما الزهد اسلی عنهم غیر اننی وجدتک مشهودی بکل مکان

و قال فی تفسیره المسمی باللطائف فی قوله تعالی و اذ استسقی موسی لقومه و الاسرار ترد باهل الحقائق بالاختلاف[3] عن الکون بالمرسومات[4] ثم عن الاحساس و الصفات ثم بالاستهلاک فی حقیقة الوجود و الذات و فی قوله انها بقرة لا ذلول و کما ان مقصودهم الله فکذلک مشهودهم الله بل لهم محو بالله و الخلق عنهم الله و فی قوله قل انما حرم علیکم المیتة و حرم علی السرایر صحبة غیر الله بل شهود غیر الله و فی قوله لیس البران تولوا فالتوحید لایبقی اسماً لا اثرا ولا یغادر غیرا ولا غیرا ای تغیرا فی قوله الله لا اله الاهو الحی القیوم و من تحقق هذه المقالة لایری ذرة من الاثبات لغیره او من غیرها[5]

(1) ف فمن اثبت نفسه و اثبت الحق الخ (2) ف ح مختلسا

(3) ف بالاختطاف عن الکون و المرسومات (4) ح و المرسومات

(5) ف غیره

ثم قال فيصدق اليه انقطاعه و يدوم بوجود انفراده فلا يسمع الامن الله و بالله ولا يشهد الا بالله و فى قوله للفقراء الذين احصروا فى سبيل الله كيفما نظروا راؤا سرادقات التوحيد محدقة بهم ثم قال فلا يسلم لهم نفس واحد من الخلق و انى بذالك ولا خلق و اذا لم يكن فاثبات مالم يكن شرك فى التوحيد ثم قال وليس على سرهم ذرة من اثبات الاغيار و فى قوله ولا يامركم ايامركم باثبات الخلق بعد شهود الحق و قيل ايامركم بمطالعة الاشكال و نسبة الحدثان الى الامثال بعد ان لاح فى اسراركم انوار التوحيد و طلعت فى قلوبكم شموس التفريد و فى قوله و من يعتصم بالله من كشف عن سره غطاء التفرقة[1] نحن بان لا غيربه ذرة او صفة يثبته و قوله تعالى الذين استجابوالله و الرسول فاستجاب الحق بالحق بالتحقيق بوجوده فى قوله تعالى و اعبدوا الله ولا تشركوا به الشرك جليه اعتقاد معبود سواه و خفيه ملاحظة وجوده[2] سواه و التوحيد ان تعرف ان الحادثات كلها حاصلة بالله قايمة به و فى قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم الظلم فى التحقيق وضع الشئى فى غير موضعه و وضعه حسبان[3] الحدثان ما لم يكن فكان فان المستثنى[4] الا الله من لا اله الاالله و سقط ما سوى الله و فى قوله تعالى ولو اشركوا لحبط لو لاحظوا غيرا او شاهدوا من دونها شيئاً او بواسطة الحدثان الى قدرتنا فى الظهور لتلاشى ما اسلفوه من عرفانهم الى غير ذلك

قول شيخ ابو عبدالرحمن السلمى

و منهم الشيخ الكامل ابو عبدالرحمن محمد بن الحسين السلمى قال فى تفسيره مثل ان الباء فى بسم الله انه بالله ظهرت الاشياء و به فنيت و بتجليه حسن المحاسن و باستتاره قبحت و سمجت و كتب ابو سعيد الخراز الى بعض اخوانه هل هو الا الله و هل يقدر احد ان يقول[5] الله الا بالله و هل عرف الله او يعرفه الا الله و هل

(1) ف ح الفقر و تحقق بان (2) ف موجود سواه (3) ف حسبان
(4) ه المتثنى الله الى الله من (5) ف يقول الله الا الله

كان قبل الفيض و قبل الخلق الا الله و هل الاشياء فی السموات و الارض و ما بينهما الا الله اذ لم يكونوا فكانوا بالله ولله و فی قوله تعالی فتوبوا الی بارئكم قال فارس التوبة محو البشرية باثبات الالهية

و فی قوله تعالی و من يكفر بالطاغوت و قيل الطاغوت كل ماسوی الله و فی الجملة ان كل من لم يتبرا من الكل لا يصلح له الايمان بالله و فی قوله تعالی الله ولی الذين قال ابن عطاء يفنيهم عن صفاتهم بصفة فتدرج صفاتهم تحت صفاته كما اندرجت اكوانهم تحت كونه و حقوقهم تحت حقه و فی قوله تعالی ان الله لا يخفی عليه شي قال جعفر فلا يطلعن عليك غيري فی قلبك سواه فيمقتك و فی قوله تعالی منكم من يريد الدنيا قال النوری العامة فی قميص العبودية و الخاصة فی قميص الربوبية فلا يلاحظون العبودية و فی قوله تعالی فلا تحسبن الذين يبخلون قال ابن عطاء و من نظر فی طريق الحق الی الغير حرم فوايد الحق وطوابع انوار القرب و فی قوله تعالی ان فی خلق السموات و الارض قال بعضهم ان الخواص لم ينظروا الی الكون و الحوادث الا بمشاهدة الايات وما شاهدوا الايات الابمشاهدة الحق و من شاهد الحق ولم يمازج طمعه الحدث و انی بالحدث لمن الحدث عنده غير حدوث و فی قوله تعالی اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا قال ابن عطا ان الشرك ان تری غيره او تری من سواه ضرا او نفعا و فی قوله تعالی ان الله لا يغفر ان يشرك به قال الواسطی ان يطالع[1] سره شيئا سوی الله و فی قوله تعالی فلما توفيتنی كنت قال ابوبكر الفارسی الموحد ما نظر غير الحق فی منظوره و ان اخلده فی النار لم يلتمس فرجا لان روية الحق و ظنه و نجاته و هلكته من عين واحدة لم يبق حجاب الاظنه[2] بروية التفريد فكان المخاطب و المخاطب واحد او انما يخاطب الحق نفسه بنفسه و

(1) ف يطاع (2) ف طنه

فی قوله تعالی فلما جن علیه اللیل رای کوکبا قال الواسطی کان یطالع الحق بسر ولا الکوکب و فی قوله تعالی هو الذی خلقکم من نفس واحدة فمستقر قال الواسطی مستغرقیه انوار الذات علی الابد و فی قوله تعالی فلم تقتلوهم الا به قال بعضهم و ما رمیت اذ رمیت و لکن رمیت بسهام الجمع ففیک عنک فرمیت و کنا الرامین عنک لان المباشرة لک و الحقیقة لنا اذ لم تفرق فینا

و فی قوله تعالی هو الذی یسیرکم فی البر و البحر قال بعضهم البر الصفات و البحر الذات و فی قوله تعالی و ان استغفروا ربکم قال یوسف و استغفار الاکابر من رویة کل شی سوی الحق و فی قوله تعالی افمن هو قایم علی کل نفس قال الجنید بالله قامت الاشیاء و به فنیت و بتجلیه حسنت المحاسن و باستتاره قبحت و سمجت و فی قوله تعالی فلما اتاها نودی یا موسی انی انا ربک قیل موسی کیف عرفت ان النداء هو نداء الحق فقال افنانی و شملنی[1] فکان کل شعرة منی کان مخاطبا من جمیع الجهات فکانها یعبر من نفسها بجوابه و لما شملتنی انوار الالهیة و احاطت به ابرار العزة و الجبروت علمت ان لیس لاحد ان یخبر عن نفسه باللفظین جمیعا متتابعاً الا الحق قال فکان هو محل الفناء فقلت انت انت لم تزل و لیس لموسی معک مقام ولا له جراة علی الکلام الا ان ثقته ببقایک و منعته بنعوتک فتکون انت المخاطب و المخاطب جمعا فقال لا یحمل خطابی غیری ولا یجیبنی سوائی انا المتکلم و المخاطب و انت فی البین شبح یقع بک محل الخطاب

و فی قوله تعالی سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم قال القحطبی هو النظر الی الکون یشاهد الحق ثم النظر الی الحق بالفناء عن الکون وهو ان یصیر النعوت نعتا واحدا ولا یشهد

(1) ف ح وسیلنی

الا حقا صرفا و سئل ابوعثمان عمن يقول بالشاهد فقال لا أنكر القول بالشاهد لمن يشهد الاشياء كلها شيئا واحدا

قال الواسطی ظهر فی کل شئی بما ظهر منه و اظهر الاشیاء ظهوره بها فاذا تشبهتها لا تجد غیر الله و لذلک قال صلی الله علیه وسلم اصدق کلمة قالت العرب قول لبید

الا کل شئی ماخلا الله باطل

و فی قوله تعالے هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن قال جعفر فقط هذه المعانی و بقی هو و عن الشبلی الاشیاء ساقطة لانه اول و آخر و ظاهر و باطن الی غیر ذلک فهولاء الائمة الثمانیة قد اتفقوا علی هذا المذهب فی کتبهم و قد نقل بعضهم عن هولاء الکبار وهم الجنید و ابن عطا و محمد بن واسع و ابوسعید الخراز و فارس و جعفر و النوری و ابوبکر الفارسی و الواسطی و یوسف ابن الحسین و القحطبی و ابوعثمان و الشبلی و غیرهم ممن لا ینحصر و وافقهم کثیر من المتکلمین المتاخرین

قول بیضاوی و منهم القاضی ناصرالدین البیضاوی فانه قال فی انوار التنزیل فی قوله تعالے فثم وجه الله ای فثم ذاته و فی قوله تعالی ان الله واسع علیم باحاطة بالاشیاء و فی قوله تعالی و یبقی وجه ربک لو استقریت جهات الموجودات و تصفحت وجوهها وجدتها با سرهافانیة فی حد ذاتها الا وجه الله ای وجه الذی یلی جهته

و فی شرح المصابیح و فی قوله علیه الصلوة و السلام عن الله عزوجل لا یزال العبد یتقرب الی بالنوافل الی آخره ان العبد لا یزال یتقرب الی الله تعالی بانواع الطاعات و اصناف الریاضات و یرتقی من مقام الی اعلی منه حتی یحبه الله سبحانه و تعالی فیجعله مستغرقا بملاحظة جناب قدسه بحیث ما لاحظ الا لاحظ ربه فما التفت نحت حاس و محسوس و صانع

و مصنوع و فاعل و مفعول الا رای الله وهو آخر درجات السالکین و اول درجات الواصلین فیکون بهذا الاعتبار سمعه و بصره

ثم قال فی باب اسماء الله فی شرح اسمه الله کل ممکن فانه لاوجود له بل انما وجوده من الجهة التی یلی الواجب تعالی و الیه اشار حیث قال الاکل شی ماخلا الله باطل و فی شرح اسمه النور هو الظاهر بنفسه المظهر لغیره ولاشک فی ان الوجود اذا قوبل بالعدم کان الظهور للوجود و الخفاء للعدم و لما کان الباری موجودا لذاته مبرا عن ظلمة العدم و امکان طرده و کان وجود سایر الاشیاء فائضاً عن وجوده صلح اطلاق اسم النور علیه

قول شرف الدین طیبی و منهم الفاضل شرف الدین الطیبی قال فی شرح الکشاف نقلا عن الواحدی و البغوی عن وهب بن منبه نودی من الشجرة فقیل یا موسے فاجاب سریعا ما یدری ما دعاه فقال انی اسمع صوتک و لااری مکانک فاین انت فقال انا فوقک و تحتک و امامک و خلفک و اقرب الیک من نفسک فعلم ان ذلک لا ینبغی[1] الالله عزوجل فایقن به قال الطیبی و هذا لایدل علی الجسمیة و کذالک القرب

و قال فی شرح المشکوة نحو مانقل عن القاضی و نقل فی شرح البصر عن سهل انه قال لی من کرامته اخاطب الحق و الناس یتوهمون انی اکلمهم وفی معناه انشد

و ظنونی اخاطبهم قدیما
و انت بما اخاطبهم مرادی

هذا صفة الجمع الذی اشارالیه القوم

و فی شرح الله الواحد و حظ العبد ان یخوض لجة التوحید و یستغرق فیه حتی لایری من الازل الی الابد غیر الواحد الی غیر ذلک

---

(1) ف ح یبقی

قول محقق سراج الدین و منهم افاضل المحقق سراج الدین قال فی دیباجة کشف الکشاف الحمد لله الذی اثار الاعیان بنور الوجود و جعلها مراتی صفاته و اختار منها نوع الانسان و جعله سرا لالکوان[1] کمل و به مجالی ذاته و فی قوله تعالے فثم وجه الله انه تمهید لذکر نفی الولد لانه من له الجهات کلها یتعالی عنها فیستحیل ان یماثله ذوجهة و الولد من جهة الوالد لامحالة

و فی قوله تعالے اولم یکف بربک انه علی کل شی شهید فمن شهده شهد کل شی و فی قوله و الظاهر و الباطن فهو الظاهر لوجوده لان کل الموجودات بظهوره ظاهر و الباطن بکنهه الی غیر ذلک و بالجملة ذهب کثیر من المتاخرین الی هذا المذهب و قد ایدناه بانواع من الدلایل و رفع کثیر من الشبهة

قول مجدد الف ثانی و منهم الشیخ الشهیر بالمجدد الالف الثانی شیخ احمد السرهندی النقشبندی رحمةالله علیه بدانکه این بزرگوار بزعم تجدید الف ثانی هرچند خواست که مسئله وحدت[2] وجود را که اصل الاصول معارف الف اول است برهم زند و لهذا در توحید شهودی و حمایت متکلمین سعیهای موفوره فرمود و در مکاتیب و رسائل و مصنفات وی ابطال وحدت وجود و اثبات وجود خارج[3] باشیا بطریق هجوم و ازدهام واقع گشته اما در مکتوبات جلد ثالث که مکتوبات آخر عمر شریف و او اخر تحریرات و تصانیف او است عطف عنان فرمود بلکه در بعض مکاتبات نوشته که من آنچه سابق نوشته ام ازان مستغفرم و فی الواقع که هرگاه در آیات و احادیث که آنجا ترقی از حالی بحالی محتمل[4] نیست آخر اول راناسخ میکرد و پس در مکشوفات بزرگان که این جا انا فانا ترقی احوال و صفای یقین و رفع شبهه و حجب است البته آخر اول را ناسخ است پس معتمد علیه مکتوبات جلد ثالث

(1) ف سر الاکون (2) ف ح وحدة الوجود (3) ف ح خارجی (4) ف محتمل

اند و همه را بان راجع باید ساخت و بانکاری که شیخ مجدد در مکتوبات اوایل و دیگر رسایل بر اکابر صوفیه نموده بانکار شیخ نباید برخاست که آخر رجوع بتسلیم فرموده و الاعمال بالخواتیم قضیه مقرر است حفظنا الله سبحانه من انکار الاولیاء

و چون شیخ مجدد قدوه قائلان و امام ذاهبان وحدت شهود است و غیر از شیخ هیچ کسے از صوفیه بتحریر و تنقیح اصول و فروع وحدت شهود بر نخاسته اگر دیگری هست از اولاد اوست یا از سلسله او چنانچه صاحب رساله ناصحة المؤحدین وغیره و از قدما کسے باین اصرار مسموع نمیشود اگرچه از بعضے اکابر بعض اقوال دال بر وحدت شهود اند اما مدار کشف ایشان آن بودن در سائر اوقات و احوال معلوم نیست پس هرگاه شیخ مجدد موافقت بارباب وحدت وجود در آخر عمر خود که ایام نهایت ترقیات اند فرموده دیگریرا از اصحاب توحید شهودی مجال[1] انکار باقی نمانده که انماجعل الامام لیوتم به حدیث صحیح است

در مکتوبات پنجاه و هشتم[2] از جلد ثالث میگوید کان الله ولم یکن معه شئی و چون خواست که کمالات مکنونه خود را ظاهر سازد هر اسمی از اسماء الهی جل سلطانه طلب مظهری از مظاهر فرمود تاکمالات خود را دران مظهر جلوه فرماید و مظهریت وجود و توابع وجود را غیر از عدم قابل نیست چه مظهر و مرات شئی مباین و مقابل شی است و مباین و مقابل وجود عدم است فقط پس حضرت حق سبحانه و تعالے بکمال قدرت خویش در عالم عدم مرهر اسمی را از اسماء مظهری از مظاهر تعین فرموده و آنرا در مرتبه حس و وهم ثبات و استقرار بخشیده و هرگاه که خواست و هر طوری که خواست خلق فرموده و خلق الاشیاء متی شاء کما شاء و معامله ابدی بآن مربوط ساخته باید دانست که منافی عدم خارجی

(1) ف محل (2) که بخواجه صلاح الدین احراری نوشته

ثبوت خارجیست نه ثبوتے که در مرتبه حس و وهم پیدا کند که آن بوی منافات ندارد و ثبوت عالم در مرتبه حس است نه در مرتبه خارج تا منافی او بود پس رواست که عدم در مرتبه حس و وهم ثبوت پیدا کند و بصنع خداوندی جل سلطانه اتقانی و رسوخ آنجا اورا حاصل شود و دراں مرتبه بطریق انعکاس و ظلیت حیی و عالم و قادر و مرید و بینا و شنوا و گویا بود و در مرتبه خارج هیچ نامی و نشانی ازو پیدا نباشد و در خارج غیر از ذات و صفات واجبی جل شانه هیچ چیز ثابت و موجود نبود و باین معنے تواں گفت الآن کماکان مثال آں مثال نقطهٔ جواله و دایره موهومه است که موجود هماں نقطه است و بس و دایره در خارج معدوم است و نامی و نشانی در خارج ندارد و مع ذلک آں دایره در مرتبه حس و وهم ثبوتے پیدا کرده است و درآں مرتبه بطریق ظلیت انارة و اشراق اورا حاصل است از ایں تحقیق استغناۓ حاصل میگردد ازاں مقدمات مبسوطه که حضرت شیخ محی الدین و تابعان او در تکوین عالم فرموده اند و بیان تنزلات نموده و تعینات علمی و خارجی ساخته و حقائق و اعیان ثابته را در مرتبه علم واجبی جل سلطانه ثابت کرده و عکوس آنها را در خارج که ظاهر وجود است مقرر داشته و آثار این هارا خارجی نمیده کما لا یخفی علی المنصف الناظر فی کلامهم المطلع علی اصطلاحهم

و بایں تحقیق معلوم گشت که هیچ چیز غیر از حق جل و علا در خارج موجود نیست چه اعیان و چه آثار اعیان بلکه ثبوت اینها در مرتبه حس و وهم است و هیچ محذور لازم نیست چه ایں نه موهومی است که باختراع وهم ثبوتے پیدا کرده است که بارتفاع وهم مرتفع گردد بلکه ثبوت آں بصنع خداوندی جل شانه در مرتبه وهم است اثبات و تقرر و اتقان و استحکام در این مرتبهٔ دارد صنع الله الذی اتقن کل شی

ازیں بیاں واضح گشت که حقائق ممکنات عدمات اند که در خارج به علم واجبی تمیز و تعین پیدا کرده اند و بصنع خداوندی جل سلطانه مرة ثانیة در مرتبه حس و وهم ثابت گشته بعضی ازآنها مرا یای اسماء الهي جل سلطانه شده و دریں

مرتبه بحکم ظلیت و انعکاس حی و عالم و قادر و مرید و بینا و شنوا و گویا گشته بعضی ازآنها بتحقیق شیخ و متابعان او حقایق ممکنات صور علمیه اسماء الهی است که یکے از تنزلات خمسۂ حضرت وجود است بالجمله نزد فهم این فقیر حقائق ممکنات عدمات اند و نزد حضرت شیخ وجودات تنزله نموده کثرت را در خارج اثبات کرده و گفته که صور علمیه متکثره که حقایق ممکنات اند و تعبیر ازآنها باعیان ثابته کرده است در مرآت ظاهر وجود تعالے که جز او در خارج موجودی نیست منعکس گشته در خارج نمودی پیدا کرده اند و می نمایند که در خارج اند و فی الحقیقة غیر از یکذات تعالی در خارج موجودی نیست میفرماید که هریک از صور علمیه را در وقتی از اوقات بظاهر وجود کالمرآة نسبه است مر آں صور را نسبت مجهول الکیفیة پیدا می شود که سبب نمایندگی آنها در خارج می گردد که این نسبت مجهول الکیفیت معلوم احدی نیست حتی که انبیا را نیز ازین سر[1] اطلاع نداده اند علیهم الصلوٰة و التسلیمات و اظهار این صور را در خارج که بعد از حصول آں نسبت مجهول الکیفیة است خلق گفته است و ایجاد اشیاء دانسته و باین تحقیق سابق که این فقیر بآں مهتد گشته است اشیا را چنانچه در خارج وجودی نیست نمودی هم ایشاں را بخانه خارج نیز همان تیرگی خود است نه وجود نسبت غیر را دروی نه نمودی اگر نمود است اورا در مرتبه وهم است و اگر ثبوت بصنع خداوند جل شانه هم در مرتبه وهم است بالجمله نمود و ثبوت او در یکمرتبه[2] وهم است

---

(1) ف معلق (2) در نسخه مطبوعه این عبارت چنین است ''و ثبوت او در یک مرتبه است نه آنکه نمود او در جائی است و ثبوت در جاے دیگر مثلا دائره موهومه که ناشی از نقطۂ جواله است چنانچه ثبوت آں در مرتبۂ وهم است نه در خارج و نمود هم دراں مرتبه است زیراکه در خارج ازوی نشانی نیست تا نمودار گردد (مکتوبات امام ربانی جلد سوم صفحه ۹۷)

نمود او نیز درهمان مرتبه است چه ارتسام آن در وهم است نه در خارج و نمود هم درآن مرتبه است زیراکه در خارج ازوی نشانی نیست تا نمودار گردد

غایة مافی الباب نمود وهمی را نمود خارجی می انگارند دررنگ آنکه صور مثالیه را در عالم مثال و در یقظه بحس باطن ظاهر می بینند (و خیال کنند که آن صور در عالم شهادت و حس ظاهری می بینند) و این قسم اشتباه[1] بسیار واقع میشود که یکمرتبه را بمرتبه دیگر مشتبه[2] می یابند و حکم یکے بر دیگری میکنند پس در مانحن فیه آن دایرۀ موهومه را که درخیال مرتسم گشته است بچشم خیال در مرتبۀ که مرتسم است می بینند و خیال می کنند که آنرا بچشم سر در خارج می بینند نه این چنین است زیراکه آنرا در خارج که محل نقطۀ جواله است نامی و نشانی نیست تا دیده شود و صورت شخص که در آئینه منعکس گشته است هم برین منوال است که صورت را در خارج که محل نقطه جواله است نه ثبوت است و نه نمود بلکه ثبوت و نمودوی هر دو در مرتبه خیال است و الله سبحانه اعلم

پس آنرا که شیخ قدس سره خارج دانسته است اشیا را درآن بطریق انعکاس نمودی اثبات کرده آن خارج نیست مرتبه وهم است که بصنع خداوند جل شانه تقرر و ثبات پیدا کرده است و خارج متوهم می شود خارج ورای اوست که از شهود و احساس ما برتر است آنچه مشهود و محسوس و معقول و متخیل ما است همه داخل دایرۀ وهم است موجود خارجی جل سلطانه ما ورای افهام ما است هر آئینه[3] اینجا چه گنجائش دارد و کدام صورت بود که دران حضرت سبحانه منعکس گردد و مرایا و صور همه در مراتب ظلالست که بدائره وهم و حس تعلق دارد ربنا آتنا من لدنک رحمة و هی لنا من امرنا رشدا

---

(1) این عبارت در همه نسخه نیست از مکاتیب مجدد نقل کرده شده (2) متغیره (3) ف مرتبه آنجا

اصل هفدهم در تشبیه و تنزیه

بدانکه تشبیه عبارت است از تجویز اتصاف او سبحانه بانچه مشابه صفات غیر اوست و معنی تنزیه سلب آنچه که لائق نیست بجناب او از ساحت قدس او جل شانه خواه آن مسلوب از صفات مخلوقات باشد یانه و مردم درین مقام بسه طائفه منقسم اند

طائفة اولی گروهی قایل تشبیه صرف چون مشبهه و مجسمه سبحان ربک رب العزة عمایصفون و اینها قائل اند بجسمیة و بهرچه متالف میگردد جسم ازان چون وجه وید وبهرچه جسم برآنست از شکل و مقدار و متصف میکنند واجب را بانحصار بانکه او برصورت انسان است پس او امردشاب فقط[1] است یا کهل است یا شیخ یا برصورت فرس است و هفت وجب است بشبر خود و امثال آن و بآنچه در جسم است از وزن و ثقل پس آواز میکند عرش بثقل وی تعالی چنانکه آواز رحل جدید بجلوس مرد ثقیل وبهرچه لازم است جسم را از مکان وجهت و امثال آن میگویند او تعالی معانقه میکند با احبه خود در دنیا و آخرت و مستند این فئه ضاله عقلیات چند اند که ملاک امرهمه برقیاس غائب برشاهد است و نقلیات چند از آیات و احادیث که وارد شده اند بوجه وید و صورت

طائفه ثانیه طائفه ثانیه منزه محض که جمهور متکلمین و حکما اند و ایشان تنزیه میکنند حق را از لوازم جسمیت و از هرچه لایق بجناب قدس او نیست و ایشان درین عقیده عقلیات چند اند که مآل همه براین است که این امور منافی وجوب اند و واجب باید که بر اعلی انحاء وجود باشد و آیات و احادیث را از جمله متشابهات میدانند پس کسی که وقف میکنند بر الا الله در کریمه ولا یعلم تاویله الا الله و الراسخون فی العلم را جمله مستانفه میگیرند توقف میکنند در تاویل متشابهات و میگویند آمناکل من عندربنا و کسیکه وقف نمیکند

---

(1) ه قطط

تاویل می نماید و حمل می کند آن متشابهات را بر تاویلات و تمحلات و متحمل میگردد بانواع تکلفات و تجوزات آری درین طائفه خلافی دیگر شایع است یعنی فی مابین المذهبین در اتصاف او تعالی بچیزی باوجود اتفاق همه مخالفین بر اعتقاد تنزیه او تعالی و مرجع این اختلاف آنست که این شی لایق اتصاف بحضرت حق است یا نیست پس اشاعره و معتزله متعاکس اند در امر تنزیه زیراکه معتزله تنزیه میکنند حق را از شرکت فی صفة القدم مطلقا[1] بحدیکه اعتقاد نمیکنند شرکت صفات واجبه با او تعالی و تنزیه میکنند از شرکت در خلق اجسام خاصة پس میگردانند بندگان اورا شرکای او در خلق بعض اعراض که افعال عباد اند و میگویند بنده خالق افعال خود است و اشاعره تنزیه میکنند حق را (از[2] شرکت فی الخالقیة مطلق) و از شرکت فی القدم به نسبت جواهر و ذوات مستقله خاصة و شرکت صفات در قدم جائز میدارند و ثابت میکنند واجب را صفات قدیمه مثل ذات او و آزان جا تکفیر میکنند معتزله اشاعره را و میگویند که نصاری کافر شدند باثبات قدماء ثلثه پس چه حال کسانیکه ثابت میکنند قدماء سبعه یا ثمانیه و تکفیر میکنند اشاعره معتزله را که مجوس کافر شدند باثبات یک خالق غیر حق سبحانه که خالق شر را اهرمن می نامند پس[3] کسانیکه قایل اند که عباد خالق افعال خود اند پس اثبات خالقین غیر متناهی لازم می آید وهم معتزله تنزیه میکنند حق را از اراده کفر و عصیان و می گویند که حق تعالی اراده نه کرده است از عباد مگر ایمان و طاعت و عباد عصیان میکنند و کافر می شوند برخلاف اراده او تعالی پس این فرقه ضاله واجب را مغلوب میکنند از عباد او و نیز تنزیه میکنند از

---

(1) ف مطلق (2) ف این فقره در نسخه ح نیست (3) ف پس چه حالت کسانیکه

تعلق رویت بوی سبحانه در دنیا و آخرت و این رویت را از خواص جسمیت میدانند و دلائل اشاعره را در اثبات رویت کفر و مکابره میدانند

مولف میگوید عفی الله عنه که انکار رویت از معتزله واقعی است که این بدبختان را نصیب شدنی نیست و و مجوس تنزیه میکنند از خلق شر و حیوانات موذیه و لهذا خالقی دیگر خلق کرده اند و نام آن آهرمن داشتند و مشهور از حکما آنست که بسبب لزوم حدوث و تغیر تنزیه میکنند از علم بجزئیات و بعض حکما برانند که او تعالے هیچ چیز را نمیداند نه کلیات رانه جزئیات را و ظاهرا شکر انعام قوی علمیه نزد این گروه همین امر شنیع قرار یافته و الله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا وجعل لکم السمع و الابصار و الافئدة لعلکم تشکرون و مومنین تنزیه میکنند از شرکت در استحقاق عبادت مطلقا فلا اله الا الله ولا معبود سواه

و ثنویه و غیرهم تنزیه میکنند از شرکت فی[1] استحقاق المعبودیة بالذات خاصة و پرستش میکنند غیر او را برجای شفاعت و بعض مردم تنزیه میکنند از هرچه واقع تواند شد صفت غیر پس او تعالی سمیع و بصیر نیست و نه واحد و کثیر بل[2] لیس بشی ولا موجود از این اختلافات معلوم شده که بسا تنزیه است که واجب است تنزیه ازان سبحان ربک رب العزة عمایصفون

طائفه ثالثه طائفه ثالثه صوفیه صافیه اند که جمع میکنند در تنزیه و تشبیه زیرا که آخبار الهیه وارد است بوجه و ید و یمین و جنب وعین و استوا علی العرش و غیرها و بدستور احادیث نبویه وارد اند بجهت صور[3] صورت وضحک و نواجذ و کف و اصابع و انامل و برودت آن و رایحه و نزول سماء دنیا

---

(1) ف بی (2) در نسخه ح "بل لاشی ولا موجود". است (3) ف علو

وکتف و قدم و وصف او تعالے برحم و غضب و محبت بلکہ بحیوۃ و علم و سایر صفات سبعہ و اسماء حسنے زیرا کہ این ہمہ از صفات انسان اند و مشارک میشود او تعالے در بعض این صفات باهر چیزے کہ مشارک است در این صفات از حیوان وغیرہ و لہذا معتزلہ اشعریہ را بسبب اثبات این صفات مشبہہ میگویند و از این مشارکت و مماثلت است کہ بعض منزهین تحاشی می کنند از اتصاف او سبحانہ بسمع و بصر و اشعری تاویل می کنند سمیع و بصیر را بعلم مسموعات و المبصرات ازاں رو کہ آنچہ از سمع و بصر[1] مفہوم ظاهر است مخصوص است بحیوانات و نزد بعضے آنست کہ کلام متشابہہ را بظاهر نباید گذاشت بلکہ تاویل باید نمود سمع و بصر و دیگر صفات را برنگ تاویل وجہ و ید و قدم وغیر آں

محقق دوانی در رسالہ جدید از محقق طوسی نقل کردہ است کہ طوسی در شرح رسالہ علم گفتہ کہ مستند در اثبات حیوۃ بحق سبحانہ آنست کہ عقلا قصد کردند وصف او تعالے بطرف اشرف از طرفین نقیض و چوں او را وصف کردند بعلم و قدرت و دیدند کہ هر چیزی کہ او را حیوۃ نباشد ممتنع الاتصاف است بالعلم و القدرۃ لہذا واجب را هم وصف بحیوۃ نمودند کہ حیوۃ اشرف است از ضد خود کہ موت است و هو حی لا یموت و چہ خوش فرمودہ است عالمی از اهل بیت رضی اللہ عنهم کہ تسمیہ نکردہ شدہ است حق را بعالم و قادر مگر باین معنے کہ او تعالے واهب علم است مر علما را و بخشندہ قدرت است مر قادرین را وبهر چہ شما تمیز میکنند حق را باوهام خود از ادق معانی آں پس آں مخلوق شما است و مصنوع است مثل شما و مردود است بسوی شما و

(1) ف سمع و بصررا

باری تعالی واهب حیوة و مقدر موت است و شاهد که نمل صغار نیز توهم میکند که الله تعالی را دو پراند چنانکه اوست زیراکه در توهم خود تصور میکند که عدم این دو پر نقصان است و همین است حال عقلاء در هرچه وصف میکنند الله تعالی را بآں محقق دوانی میگوید معلوم میشود که آں عالم اهل بیت امام همام محمد باقر اند رضوان الله علیه و علی آبائه الکرام و ابنائه العظام و باز میگوید که ایں کلام رشیق انیق است که صدور یافته از مصدر تحقیق و مورد تدقیق انتهی

تشبیهات در متشابهات و محکمات و اگر تدبر در کتب الهیه و اخبار نبویه کرده شود معلوم میگردد که تشبیهات منحصر در علم و قدرت و حیوة نیست بلکه بسبب کثرت و تعاضد بعض متشابهات ببعض حکم محکمات بهم رسانیده و مطلق تشبیه را در ضروریات دینیه باید شمرد پس طمانیت حاصل نیست قلب سلیم را بتاویل سقیم و تلقی نتواں نمود مگر بقبول و تسلیم کیف و حالانکه داعی بتاویل و توقف در متشابهات نیست مگر این که مخالف است حکم عقل را چنانکه شارح مقاصد بآں تصریح نموده جائیکه گفته که متشابهات ظنیات سمعیه اند در مقابلهٔ قطعیات عقلیه لهذا بالقطع حکم کرده میشود که این متشابهات بر ظواهر خود نیستند انتهی

و بران قول فسادی عظیم در دین واقع میشود زیراکه نصوص متواتره وارد اند در بعث و نشور و سوال قبر و اشراط ساعت و احوال نشاۀ اخرویه وطی سموات و نشر کواکب بلکه اکثر ماجاءت به النبوات خصوصا قصه معراج که ایں همه مخالف و معارض اند بدلایل عقلیه پس باید که مصروف باشند از ظواهر خود بآں چه عقل بان راضی نشود و این است مذهب فلاسفه اسلام نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة

و جواب بانکه تشابه در ذات و صفات الهیه ممتنع است و در امور دیگر ممکن پس این قول بلا دلیل و تکلف بلا سبیل است و حاصل اینکه توقف و تاویل ممنوع و مستحیل است و لهذا رفته اند اکثر محدثین متقدمین بتشبیهه چنانکه نقل کرده شده است که امام احمد بن حنبل و اتباع او و ابن تیمیه و ابن خزیمه را میل عظیم بود بتجسیم

شارح مقاصد گوید پس اگر گفته شود که چون دین حق نفی جهت و حیز است پس چه میگوید در کتب سماویه که احادیث نبویه مشعراند در مواضع لا تعد ولا تحصی به ثبوت آن بی آنکه در هیچ موضعی تصریح بنفی آن واقع شده باشد چنانکه مکرر شده است دلالت بر وجود صانع و وحدت و علم و قدرت او تعالی و حقیقت معاد و حشر اجساد در مواضع بسیار و موکد شده اند این مطالب بغایت تاکید و بر همین دستور نزول کتب از آسمان نیز حقیق است بغایت تاکید و تحقیق زیراکه در فطرت عقلا مع اختلاف الادیان و الاراء مستقر گشته است توجه بعلو عند الدعا و رفع ایدی بسماء

جواب داده شده است از این اعتراض بآنکه هرگاه تنزیه عن الجهة ازان قبیل بود که عقول عامه ازان قاصر بودند بحدیکه قریب است که جزم کنند بنفی وجود مالیس فی جهة پس انسب بخطابات و احری[1] باصطلاحات واجدر بدعوات ایشان آن بود که آنچه ظاهر باشد در تشبیه و بودن صانع در اشرف جهات مذکور کنند مع تنبهات دقیقه بر تنزیه مطلق از سمات حدوث و توجه عقلاء بسوی سما[2] نه از جهت اعتقاد ایشان است که او تعالی در آسمان است بلکه ازان جهت است که سماقبله دعا است زیراکه از آسمان توقع نزول خیرات و برکات و هبوط انوار و نزول امطار است

---

(1) ف و اقرب (2) ف آسمان

و از امام رازی منقول است که وی در تاسیس التقدیس گفته که متشابهات شبهه عظیم[1] در الهیات افگنده و زیراکه هر که ایمان دارد بقرآن مامون نیست از اینکه اعتقاد کند در ذات او تعالی وصفات او آنچه منافی الوهیت است پس مجسمه و مشبهه گشت متثبتا بانچه وارد شده است در قرآن و ناطق گشته بآن لسان نبی آخر الزمان و نیز بضرورت[2] معتقد تنزیه صرف انکار خواهد نمود در نبوات زیراکه هرکه عقیده دارد در الله سبحانه تنزیه از سمات حدوث و لوازم امکان بالضرورت میگرداند متشابهات را مطعن در نبوت زیراکه انزال منازل رسالت معرفت رسول علیه السلام است با او تعالی بما هو اهله و کسیکه وصف می کند اورا سبحانه بمالا یلیق بقدسه ممتنع است که نبی باشد وهم در شرایع انکار خواهد نمود زیراکه لابد است که یا نبی را نبی نداند از جهت عدم معرفت او بصانع و مرسل یا اگر نبی را نبی داند و ایمان کند بصدق رسول و طهارت او از دنس جهل فی الله پس خواهد گفت که کلام الله مبدل گشت چنانکه امم سابقه مبدل کردند صحف نازله انبیای خود را زیراکه قرآن نازل شده است در حالیکه هدایت و شفا و حکمت و نور است و دروی کلمات اند که مقتضی[3] بضلال عظیم اند و حمل کلام بر مجاز صحیح نمیشود زیراکه مجاز را قرینه که صرف از ظاهر معنی کنند لازم زیراکه هرکه تکلم کند بکلام مجازی که موهم باطل و مورث فساد باشد پس واجب است بروی که تصریح کند بآنچه حق است نزدوی و نیست در کلام الله چیزی که نص صریح است بر نفی آن و تنزیه ازان و اما قول او سبحانه لیس کمثله شی پس درین آیه هیچ نصی نیست و بعد ازاین امام فواید انزال متشابهات ذکر نموده و فائیده که از شرح مقاصد بیان کرده آمدیم[4] اقوی از همه فواید داشته و گفته وهو المهم عندنا

---

(1) ح عظمی (2) ف بصورت (3) ف مفضی (4) ف کرده ایم

سبب انزال متشابهات و از امام غزالی منقول است
که وی نیز در کتاب الجام العوام عن علم الکلام برهمین فائده
اقتصار کرده بلکه انزال متشابهات را منحصر در ان ساخته یعنی
برای نفوذ در خواطر عامه که مقید و محبوسند الخ و مخفی
نیست که اگر الله و رسول او کتمان حق فرمایند و تلبیس بباطل
جایز دارند بمراعات کسانیکه از درک حقایق محروم و معزول
اند فمن ذالذی یحق الحق و یبطل الباطل و لو کره المجرمون
قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر مگر
قائلین بآن کتمان نشنیده اندایں آیه کریمه ان الذین یکتمون
ما انزلنا من البینات والهدی من بعد ما بیناه للناس فی الکتاب
اولئک یلعنهم الله و یلعنهم اللاعنون. الا الذین تابوا واصلحوا
و بینوا فاولئک اتوب علیهم و انا التواب الرحیم نمی بینی
که قصر عبادت مطلقا در ذات واجب از مرضیات عامه نیست
و عبادت غیر را از جهت توسل الی الله و استشفاع عند الله
و تذکر حق بایں صور معبوده مستحسن است یقینا و متمکن
است در نفوس اینها بحدیکه قائل بآلهه کثیره شدند و هیچ
مانعی نبود اینها را از اطاعت نبی صلی الله علیه و سلم مگر
همیں امر متمکن الخواطر تا بحدیکه چون شیطان القاء
در امنیت نموده بعد قول حق تعالی افرایتم اللات و العزی
و مناة الثالثة الاخری تلک الغرانیق العلی ان شفاعتهن لترتجی
موافقت کردند همه مشرکین که مخاطبین آں وقت بودند
در سجده بآن حضرت و معهذا مراعات نفرمودند خدا و رسول
او چیزے را که در نفس[1] ایشان ([2]که متمکن بود و مساهله نکرد
دریں امر با ایشان) و امر فرمود که عبادت نکنند مگر وی را
و مبالغه فرمود رسول الله صلی الله علیه و سلم در این منع
و زجرتا آنکه مقاتلات عظیم واقع گشت و حال آنکه در این
امر غیر از استشفاع بآلهه باطله هیچ نبود پس چگونه

(1) م نفوس (2) درح وف این عبارت زاید است

مراعات نماید خواطر عامه در بآنچه منافی الوهیة باشد زیراکه شرک اگرچه ظلم عظیم است لیکن نفی الوهیت راساً ازان عظیم تر است و هرگاه که جایز دارند که حق سبحانه و رسول او در بیان ذات و صفات خود مراعات و مساهله نمایند پس این مساهله و استرضای خواطر عوام در غیر این اخبار بطریق اولی جایز باشد چنانچه احوال قیامت و جنت و نارو این خروج است از ثغور دار الاسلام ولحوق است بدار الحرب مانند شرزمه از فلاسفه که ایشان می گویند که چون عامه رغبت بحسنات که کمالست فی نفسها نمی کنند مگر بطمع یا خوف لهذا بشارت بجنان و نذارت بنیران واقع شده و نیست جنت و نار را وجودے مگر در اوهام ایشان و مرتبط[1] است مصالح اینها بذکر این امور نعوذ بالله من هذه العقاید و اگر بالفرض قبول کردند که تنزیه صرف حق بود اما مقبول عوام نبود و ایشان را از بیان آن جهل و قدحش[2] میشد پس سبیل آن این بود که سکوت میفرمودند ازان و مجهول گذاشته می شد نه آنکه ماهو خلاف الحق را تصریح کنند و مبالغه در ذکر و تکرار آن بعمل آرند چنانکه در امور دیگر قال الله سبحانه لا تسئلوا عن اشیاء ان تبدلکم تسوکم نمی بینی که حقیقت روح راچگونه مسکوت عنه گذاشته شده ۔

اما آنچه شارح مقاصد گفته که مع تنبیهات دقیقه علی التنزیه المطلق پس بعد تسلیم این قول مخفی نیست که این قول فائده نمی دهد زیراکه عامه هرگاه بر تقدیر صراحت ان را نتوانستند دانست پس به تنبیهات دقیقه چگونه پے توانند برد و بالجمله این کلام بعضے تاویل و توقف در متشابهات بمنزله متشابهات است طرفه ترآنکه هر آیتی که در تنزیه وارد است مشتمل است بر تنزیه خاص نه تنزیه مطلق چنانکه سورة اخلاص و کریمه لا تاخذه سنة ولا نوم و سبحان الله عما یصفون بلکه الله و رسول او جمع فرموده اند در یک جابین التنزیه و التشبیه قال الله تعالے لیس

---

(1) ف و مرتب (2) ف و مدهیش

کمثله شی وهو السمیع البصیر از نصوص شرح آن باید بطلبید و در حدیث بخاری کلتا یدیه یمین پس ازانجا معلوم شد که حق نه تشبیه صرف است نه تنزیه صرف بلکه حق محقق جمع است بین التنزیه و التشبیه فجمعوا کما جمع الله و رسوله[1] فقالوا لیس کمثله شی فی ذاته وهو السمیع البصیر فی تجلیاته و همین قسم تمام تشبیهات نیستند مگر بحسب ظهورات و تجلیات و او فی ذاته تعالی متعالیست از آنکه منسوب گردد بسوی وی[2] چیزی از این متشابهات و درین قول محذوری لازم نیست زیراکه ظهور جبرئیل علیه السلام بصورة دحیه کلبی و بصورت اعرابی ازان قبیل است که انکار را بدان راه نیست و قادح نیست در حقیقة ملکیه و لطافت او ظهور بصورت بشریه و کثافت او و ظاهر شدن قضیب البان موصلی بصور بسیار در اماکن متعدده در آن واحد و متبدل نگشت بآن ذات او و خلل نگرفت وحدت او پس حقیقت حق و وحدت ذاتیه او احق است باینکه راه نباید تغیر و تبدل و تحول و بطلان بسبب تجلیات و ظهورات او بصور اکوان پس ضحک او تعالی بر طالب جنت تجلی اوست بصورت فرحان در اعطاء مسئول او و وضع قدم بر بطن جهنم تجلی بصورت غضبان است در منع و عدم قبول مسئول هل من مزید و نزول بسماء دنیا تجلی[3] بصورت کسیکه نزدیک گردد برآفت و رحمت برای اسعاف مرام فقس بظاهرها ولا تتکلف فی الصرف عن ظواهرها اری گاهی ملتبس میگردد تجلی بحلول در بعض اذهان

گوید آنکس درین مقام فضول
که تجلی نداند او ز حلول

و حال آنکه فرق بینهما اوضح است زیراکه حلول بای قسم که آن مستدعی وجود غیر است بخلاف تجلی که آنجا غیر و غیریت را گنجائشی نیست زیراکه جبرئیل علی نبینا و

(1) و الرسول (2) ف او (3) ف تجلی کسیکه

علیه السلام وقتیکه متمثل شد به پیش مریم در صورت بشر کامل قال الله تعالے فتمثل لها بشرا سویا و بدستور ظهور جبرئل علیه السلام بر حضرت رسالت پناه صلی الله علیه وآله وسلم در غار حرا بصور مختلفه و ظهور او گاه بصورت دحیه کلبی در بعض اسفار وگاهی بصورت اعرابی سائل از احکام دین و شک نیست که درین ظهور احکام چند اند که راجع اند بظاهر و متجلی چنانکه تجرد و لطافت وملکیه بحسب الحقیقة و احکام چند اند راجع بصورت متجلی لها چون تمیز و مقدار مخصوص و کثافت پس قول او انا جبرئیل و قول حضرت رسول اکرم صلی الله علیه وسلم اتانی جبرئیل و امرنی بکذا و هذا جبرئیل اتاکم یعلمکم دینکم حقیقت است در اشاره و اسناد اتیان اوامر وغیرها بنوعی که نفی آن صحیح نیست

پس شجره موسی علیه السلام و آتشی که وی علیه السلام دیده بود از تجلیات و آیات کبری بود و کلام شجره بانی انا الله رب العالمین حقیقت است و سیجی بیانه و بدیهی است که احکام ناریه راجع بمتجلی لها است حقیقة نه بمتجلی و تحقیق آنست که تنزیه منزهین و تشبیه مشبهین که قصر و حصر بریک جانب دارند هر دو قاصر اند از کمال تنزیه و تشبیه زیراکه تنزیه ایشان مشتمل است بر تشبیه بالمجردات و المفارقات و تشبیه ایشان مشوب است بتنزیه از صفات مفارقات و مجردات یعنے در مفارقت از مقارنت[1] ماده و توابع آن زیراکه الله سبحانه تعالے چون نزد منزهین لیس بجسم ولا جوهر ولا عرض و امثال آنست پس مجرد و مفارق خواهد بود از سمات مادیات و جسمیات ولا جرم تشبیه بمجردات و مفارقات نقد وقت شد و چون نزد مشبهین قائلین بجسمیت جمیع لوازم و توابع بجسم بودند پس تنزیه از صفات مجردات که تجرد و تقدس از سمات مادیات

---

(1) ف مقاربت

است لازم افتاد پس حق تنزیه آنکه مشابه نشود او تعالی به هیچ شی من الازل الی الابد نه در ذات و نه در صفات چه جسمیات و مادیات و چه مجردات و مفارقات چنانچه منطوق لیس کمثله شی است و کمال تشبیه آنست که مختلط نگردد بالتنزیه عن شی الی شی[1] تا باشد تنزیه و تشبیه عن کل شی و بکل شی و این حق محض ادا نمی شود مگر بآنچه صوفیه صافیه قائل اند که او سبحانه تنزیه کامل دارد بحسب مرتبه ذات و تشبیه تام دارد در مرتبه صفات و غیره را وجودی نیست تا مشابه تواند شد

غیرتش غیر در جهان نگذاشت

لا جرم عین جمله اشیاء شد

پس منزهه مراعات نمودند صرف عقل را و تاویل در نقل نمودند و مشبهه اطاعت نقل کردند و عقل را مهمل گذاشتند و کشف صوفیه مساعد نقل و معاضد عقل واقع گشته و اما آنکه شی واحد واجب و ممکن چگونه باشد پس محض استبعاد است که در وی هیچ استحاله نیست زیراکه ملاحظه اختلاف مراتب و تخالف احکام مترتبه بر هر مرتبه کافی است در ازاله استحاله نمیدانی که هر شی را ظهورات اند و بحسب هر ظهور احکامی چند پس حادث یومی را مثلا ظهوریست در علم الهی و باین اعتبار ازلی خواهد بود و ظهوریست در عالم مثال و بآن اعتبار محفوظ است از تغیر و انتقال و ظهوریست در عالم شهادت که باعتبار آن متغیر و متبدل میگردد و ظهوریست در نشاة اخری بر صورتی غیر صورت نشاة اولی محققان حکما قائل اند که همان صورت جسمیه بحسب اطلاق و تقیید مختلف است بالجوهریة و العرضیة یعنی در مرتبه اطلاق صورت جسمیة جوهر است و در مرتبه تقید بتناهی و عدم آن بکذا و کذا عرض است و مقدار و جسم و تعلیم در جسم و متصل نیست که یکی در دیگری حال باشد

---

(1) ف عن شی کان تا باشد

و نیز جواهر را بحسب ظهور فی الاذهان صور عرضیه اند و اعراض را در عالم مثال و نشاة اخری صور جواهریه اند چنانکه احادیث بآن ناطق اند در سور قرانیه و اجزای زمانیه و اعمال و اخلاق عباد بلکه بعض اشخاص را ظهورات متکثره اند در عالم واحد چنانکه در حدیث سوال قبر مرویست که منکر و نکیر از میت می پرسند ماتقول فی هذا الرجل یعنے محمد صلی الله علیه و سلم الی آخر الحدیث و اکثر علماء بگفته اند که خود نبی صلی الله علیه وسلم متمثل بمقابل میت امت می شوند و بعضے قائل اند که تصویر آنحضرت در پیش او نهاده می شود و این قول بتصویر بعض سخافت گفته و حق همان تمثیل و تمثل است و شک نیست که در حالت واحده مدفون میشوند از مومنین و منافقین ملا یحصی پس تمثیل گرفتند پیغمبر خدا را برای اینهمه مردم در آن واحد بصور لا یتناهی و بدستور ممکن است که به بینند آنحضرت را جماعه کثیره در منام در آن واحد چون حضرت حیات النبی اند و من رانی فقد رای الحق و من رانی فقد رانی فان الشیطان لا یتمثل بی فرموده پس احتمال تخیل و توهم مفقود و تمثل و ظهور ذات مقدس متیقن و موجود و در حدیث صحیح آمده آنچه صریح است در تجلی حق بصور اکوان چنانچه سیوطی در بدور السافره بابی عقد نموده و معنون ساخته بتجلیه فی صور مختلفه و حاصل کلام آنکه امر تجلی جلی است که هم عقل حکم می کند بامکان آن و هم نقل امر می فرماید بایمان آن و در صحیح مسلم وارد شده یجمع الله الناس یوم القیامة و یقول من کان یعبد شیئاً فلیتبعه فیتبع من یعبد الشمس الشمس و یتبع من یعبد القمر القمر و یتبع من یعبد الطواغیت الطواغیت و تبقی هذه الامة فیها منافقوها فیاتیهم الله تبارک و تعالی فی صورة غیر صورته التی یعرفون فیقول انا ربکم فیقولون نعوذ بالله منک هذا مکاننا حتی یاتینا ربنا فاذا جاء ربنا عرفناه تا آخر حدیث الغرض باین حدیث و احادیث دیگر تجلی بصور

مخلوقه ممکنه جایز شده و هرگاه نفس تجلی بصور در بعض صور جایز شده پس بضرورت تجلی به کل صور در کل مواطن نیز جائز افتاده پس جائز شد که جملگی موجودات از غیب و شهادت همه تجلیات و ظهورات او باشند[1] من غیر حلول که وی مقتضی وجود غیر است ولا موجود الا الله و من غیر تبعیض و تجزی و من غیر حاجة و افتقار و من غیر توقف و ایجاب و من غیر لزوم خبث و قذارة و امثالها و بیان این همه امور در اثنای اصول آتیه بتفصیل ضروری می آید فلیرجع الیه

و باین مقدمات باثبات رسید که ایمان بمتشابهات نه مصادم قطعیات عقلیه است نه مزاحم سمعیات نقلیه که خواه مخواه یا درپی تاویل باید شد یا درپی توقف و عیاذا بالله هر دو منجر بکفر اند که در صورت تاویل انکار صفت یدو وجه و غیر آن که بتواتر نصوص ثابت بحق اند لازم می آید و انکار متواترات و قطعیات دین کفر است و در صورت توقف عدم ایمان بآن موجود آری عدم جزم بکیفیة مضر نیست زیرا که کیفیت منصوص نیست قال الحافظ ابن حجر العسقلانی لم ینقل عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم ولا من الصحابة من طریق صحیح التصریح بوجوب تاویل شی من ذلک یعنی المتشابهات ولا المنع من ذکره و من المحال ان یامر الله نبیه بتبلیغ ما انزل الیه من ربه و ینزل علیه الیوم اکملت لکم دینکم ثم یترک هذا الباب فلا یمیز ما یجوز نسبة الله تعالی مما لا یجوز مع حثه علی التبلیغ علیه السلام لقوله لیبلغ الشاهد الغایب حتی نقلوا اقواله و افعاله و احوالة و ما فعل بحضرته فدل علی انهم اتفقوا علی الایمان به علی الوجه الذی اراد الله تعالی فیها و اوجب تنزیهه عن مشابهة المخلوقات لقوله لیس کمثله شی فمن اوجب خلاف ذلک بعدهم فقد خالف سبیلهم انتهی

---

(1) ف باشد

شیخ ابراهیم الکردی در بلغة المسیر الی توحید العلی الکبیر می نویسد فلنلتفت الی التوفیق بینه و بین اهل السنة التوحید نفی التشبیه و التعطیل فنقول و بالله التوفیق قد دل النقل و العقل و الکشف علی ان الله لیس کمثله شی و دل النقل و الکشف علی ان الله له ان یتجلی لمن شاء فی ای مظهر شاء و قدبین ماتقرر ان لااله الا الله متضمنة لجمیع مراتب التوحید علی مراد الله التی منها توحید وجوب الوجود المستلزم لکون الحق عین الوجود المحض القائم بذاته المطلق اطلاقا حقیقیا عن کل قید المستلزم لتنزیهه عن التقید بصورت ما مع جواز تجلیه فی ای مظهر شاء کما سیجی ایضا فمن صدق بلا اله الا الله تصدیقا کاملا فقد صدق بلیس کمثله شئی و بجمیع المتشابهات علی ما یلیق بجلال ذات الله تعالی وهم السلف الصالح و من تبعهم من اهل السنة النافین للتشبیه و التعطیل و من شبه کالمجسمة او عطل کالمعتزلة نقص ایمانه بلا اله الا الله قال الایمان بانه[1] لیس کمثله شی بنفی التشبیه و الایمان بالتجلی ینفی التعطیل و هذا الجمیع لاهل السنة اما المجسمة ففهموا من المتشابهات مایناسب صفات الاکوان و ظنوا انها علی ظواهرها و حملوا علی ذلک ولم یلتفتوا الی الجمع بینهما و بین لیس کمثله شی فوقعوا فی التشبیه و اما المعتزلة فتمسکوا بلیس کمثله شی فقط وردوا جمیع المتشابهات الیه بالتاویل فوقعوا فی التعطیل و کلاطرفی قصد الامور ذم و نقص فی الایمان بلا اله الا الله و قصد السبیل هو الایمان بالمتشابهات مع التنزیه بلیس کمثله شی ای هو الایمان باثبات مااثبته الله لنفسه من المتشابهات علی الوجه[2] الجامع بلیس کمثله شی و ذلک بان یومن بان المتشابهات التی وصف الحق بها نفسه لیس معانیها الحقیقة منحصرة فی نعوت المخلوقین بل هی موضوعة لمعان کلیة لها افراد مختلفة الحقایق ینسب الی کل

(1) ف ح فان (2) ف وجه

منعوت بحسب مايليق به فاذا نسبت الى المخلوقين كانت كمايناسب نعوتهم و اذا نسبت الى الحق سبحانه كانت كما يليق بجلاله تعالى وهو الوجه الجامع للتنزيه المستفاد من ليس كمثله شى فسالكوه[1] من اهل السنة سقط عنهم التشبيه و التعطيل فانهم حيث آمنوا بالمتشابهات على مراد الله فقد[2] آمنوا بالتجلى فى المظاهر فانحازوا عن المعتزلة فى تعطيلهم و حيث نزهوه فى عين التجلى فى المظهر بانه ليس كمثله شى امتازوا عن المجسمة فى تشبيههم و كلما كان كذلك كانوا مصدقين بجميع مايتضمنه لااله الا الله من مراتب التوحيد التى منها توحيد الوجود الحقيقى المتضمن لان الحق سبحانه له ان يظهر فى اى مظهر شاء[3] مع كونه منزها عن كل صورة فى كل حال حتى فى حال ظهوره فيها لانه الوجود المطلق بالاطلاق الحقيقى الذى لايقابله تقييد القابل لكل اطلاق و تقييد الموجب للتنزيه فى عين ظهوره فيها وهو معنى نفى التشبيه و التعطيل فحصل لهم التوحيد الجامع و الايمان الكامل بتوفيق الله فالحمدلله الذى هدانا لهذا و ماكنا لنهتدى لولا ان هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق هذا و الذى يدل على ان الامام ابا الحسن الاشعرى رحمة الله عليه سلك هذه الطريقة فى المتشابهات نصوصه فى كتاب الابانة الذى هو المعول[4] عليه و العمدة من بين كتبه الاصولية بنقل الثقة الثبت الحافظ الكبير ابى القاسم ابن عساكر رحمه الله تعالى عليه و شكر سعيه فلنورد منها مايستدعيه المقام توضيحاً للمرام و ازالة لشبهات الاوهام باذن الله الواحد القهار العلام فاقول حدثنا شيخنا ايده الله تعالى سماعا عليه بقراءة الشيخ الفاضل المتقن نادرة الوقت الفقيه المحدث الصوفى الشيخ عيسى بن محمد بن احمد بن عامر الجعفرى الثعالبى المغربى ثم الجزايرى المالكى زاد الله من فضله يوم الخميس الثانى من شهر جمادى الثانية سنة[5] ١٠٦٨ برواية شيخنا ايده

---

(1) ف فالكوه (2) ف فقط (3) ف شائع كونه (4) ه المعلول

(5) ف ح سنة ١٠٦٧ ه

الله تعالى بظاهر المدينة الشريفة على ساكنها افضل الصلوة و السلام عن شيخه سيدنا احمد بن على الشناوى قدس سرهما عن الشمس محمد الرملى عن القاضى زكريا عن الحافظ ابن حجر عن الشيخ اسمعيل القريشى الجرتى عن القاسم بن مظفر بن عساكر بالاجازة العامة عن الشيخ محى الدين بن عربى قدس سرهما عن الحافظ الكبير ابى القاسم على بن عساكر انه قال فى كتاب تبيين كذب المفترى بعد مانقل عن الفرق سايل فى طرفى الافراط و التفريط و بين ان الشيخ الاشعرى رحمه الله سلك طريقة بينها قال مانصه و هذه الطرق التى سلكها لم يسلكها بشهوة و ارادة و لم يحدثها بدعة و استحسانا و لكنه اثبتها ببراهين عقلية مجبورة[1] و ادلة شرعية مشهورة الى ان قال فلابد ان نحكى عنه معتقده على وجهه بالابانة و نجتنب ان نزيد فيه او ننقص منه تركا للخيانة ليعلم حقيقة حاله فى صحة عقيدته فى اصول الديانة فاستمع ماذكره فى اول كتابه الذى سماه بالابانة ثم ساق كلامه الى ان قال و ان الله مستو على عرشه كما قال الرحمن على العرش استوى و ان له وجها كما قال و يبقى وجه ربك ذو الجلال و الاكرام و ان له يدين كما قال بل يداه مبسوطتان و قال لماخلقت بيدى و ان له عينين بلاكيف كما قال تجرى باعيننا الى ان قال و نثبت لله تعالى السمع و البصر ولا ننفى ذلك كما نفته المعتزلة و الجهمية و الخوارج ثم قال و ندين ان الله يرى بالابصار يوم القيامة كمايرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون و كماجاءت الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال ان الله تجلى للجبل فجعله دكا ثم قال و ندين بانه يقلب القلوب و ان القلوب بين اصبعين من اصابعه ثم قال و نصدق بجميع الروايات التى اثبتها اهل النقل من النزول الى السماء الدنيا و ان الرب يقول هل من سائل هل من مستغفر و ساير ما نقلوه و اثبتوه خلافا لما قاله اهل الزيغ و

---

(1) ف مخبورة

التضليل و نقول فيما اختلفنا فيه على كتاب الله و سنة نبيه صلى الله عليه و آله وسلم و اجماع المسلمين وما كان فى معناه ولا نبتدع فى دين الله بدعة لم ياذن الله بها ولا نقول على الله مالم نعلم و نقول ان الله يجئ يوم القيمة كما قال وجاء ربك و الملك صفا صفا و ان الله يقرب من عباده كيف يشاء كما قال و نحن اقرب اليه من حبل الوريد و كما قال ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى انتهى مايتعلق الغرض بنقله ههنا بلفظه رحمه الله تعالى و فيه تصريح بالايمان بجميع المتشابهات الواردة فى الكتاب و السنة على وجه الذى يليق بجلال ذات الله تعالى كمايدل عليه قوله بلاكيف اولا و كيف شاء ثانيا و هذا هو الايمان الجامع بين ليس كمثله شى و بين اثبات سائر المتشابهات لله كما قال الله تعالى و اراد اى على الوجه الجامع لليس كمثله شى المتضمن لنفى التشبيه و التعطيل فانه رحمه الله اثبت التجلى لله تعالى و نفى الكيف عنه فهو سبحانه منزه عن الكيف فى كل حال حتى فى حال تجليه فى ذى الكيف كما اشار اليه بقوله و ان الله يقرب من عباده كيف شاء فانظر الى هذا الجمع الدال على كمال الايمان و غاية التحقيق فى العلم و الايقان ليظهر لك ان الشيخ الاشعرى مع كونه نافيا للكيف مثبت للتجلى فى ذى الكيف ايمانا بقوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله فى ظلل من الغمام و امثاله و مع ذلك فهو منزه بليس كمثله شى فى كل حال لتنكشف عندك من مقالته تحقيق قولهم التوحيد نفى التشبيه و التعطيل و يندفع عنه ما يتبادر الى الذهن بادى الراى من التناقض بين[1] كلاميه اى نفى الكيف و اثباته و بالله التوفيق انتهى كلام الكردى

و قال فى مسلك التعريف و كفايت مى كند قول حق تعالى فلما جاءها نودى ان بورك من فى النار و من حولها و سبحان الله رب العالمين و حديث صحيح سبحانك حيث كنت

---

(1) م من

نزد کسیکه ایمان دارد بمتشابهات بایمان سلف که جاری داشته اند ان رابر ظواهر آن مع التنزیه بلیس کمثله شی و مع الاعتراف بجهل التکیف ای توجه نسبت آن بوی تعالی بنوعی که مجامع تنزیه باشد و اجماع قرون ثلاثه که صحابه و تابعین و اتباع که بشهادت صادق صدوق صلی الله علیه وسلم خیر القرون اند براثبات تجلی فی المظاهر بهویة کاملة خود موجب علم است بعدم معارض عقلی که دال باشد برنقیض دلیل نقلی زیراکه قائل صادق اراده ظواهرآن نموده مع التنزیه بلیس کمثله شی و این عین دلیل است برآنکه انجا امکان خفی است که عقل بادراک آن نرسیده و آن امکان خفی اطلاق حقیقی حق است که مصحح تجلی فی المظاهر است پس ظاهر شد که از تقدیم دلیل نقلی که دال است بر تجلی فی المتشابهات و ثابت است صدق قائل او بدلیل عقلی صحیح بر این دلیل عقلی که آنرا در بادی الرای صحیح و معارض عقلی شمرده اند لازم نمی آید ابطال اصل بفرع که مستلزم ابطال فرع است علی ما فی شرح المواقف و غیره بلکه تقدیم ماثبت صدق قائله جزما[1] بدلیل عقلی صحیح علی دلیل عقلی ظنی صحیحا بادی الرای وهو فاسد عند الامعان و این تقدیم فی الحقیقة راجع است به تقدیم اصل صحیح بر اصل فاسد انتهی مترجما

ذکر نصوص قدما حالا ذکر نصوص قدما بر احمال متشابهات بر ظواهر ضرور است بخاری در صحیح آورده قال ابو العالیة استوی علی العرش ارتفع و قال مجاهد استوی علی العرش حافظ ابن حجر در فتح الباری و محی السنة بغوی در تفسیر خود از ابن عباس و اکثر مفسرین آورده اند ان معناه ارتفع و بمانند آن گفته است ابوعبیده و فراء و غیرهما و ابوالقاسم الا لکائی در کتاب السنة از طریق حسن بصری از ام خود ازام سلمه روایت کرده که

(1) ف اجرنا

ام سلمه گفت الاستواء غیر مجهول و الکیف غیر معقول و الاقرار به ایمان و الجحود به کفر و از طریق ربیعة بن ابی عبدالرحمن که پرسیده شد چگونه استواء کرد بر عرش گفت الاستواء غیر مجهول و الکیف غیر معقول و علی الله ارساله و علی رسوله البلاغ و علینا التسلیم و بیهقی بسند جیداز اوزاعی اخراج نموده که ویرا از کریمه ثم استوی علی العرش پرسیدند گفت هو کما وصف بنفسه و بیهقی بسند جیداز عبدالله بن وهب می آرد که گفت بودیم ما نزد مالک پس آمد مردی و گفت یا عبدالله الرحمن علی العرش استوی کیف استوی پس سرفرو انداخت مالک تا دیری و تمام عرقناک گشت بعده سر بر اورد و گفت الرحمن علی العرش استوی کما وصف نفسه و لایقال کیف و کیف عنه[1] مرفوع ولا اراک الاصاحب بدعة اخرجوه و از طریق یحیی بن یحیی از مالک همچوں[2] منقول ازام سلمه لکن دریں روایت گفته و الاقرار به واجب و السوال عنه بدعة و اخراج کرده است بیهقی از طریق ابی داؤد طیالسی که گفت ابو سفیان ثوری و شعبه و حماد بن زید و حماد بن سلمه و شریک و ابو عوانه که تحدید و تشبیه نمی کردند و روایت می نمودند احادیث متشابهه و نمی گفتند کیف - ابو داؤد گفته این ست قول ما بیهقی گفته و بریں رفته اند اکابر ما و الالکائی اسناد نمود از محمد بن حسن الشیبانی گفت اتفاق کرده اند فقها کلهم از مشرق تا مغرب بر ایمان بقرآن و احادیث که آورده اند آنرا ثقات از رسول صلی الله علیه وسلم و صفت رب من غیر تشبیه ولا تفسیر و از طریق ولید بن مسلم که گفت پرسیده شدند اوزاعی و مالک و ثوری و لیث بن سعد از احادیثی که دران صفت رب است پس گفتند امروها کما جاءت بلا کیف و ابن ابی حاتم در مناقب شافعی از یونس بن عبد الاعلی اخراج کرده که شنیده ام شافعی را که میفرمود لله اسماء

---

(1) ف عنده (2) ف بنحو

و صفات لایسع لاحد ردها من خالف بعد ثبوت الحجة علیه کفر و اما قبل قیام الحجة فانه یعذر بالجهل لان العلم بذلک لا یدرک بالعقل ولا الروية و الفكر فنثبت هذه الصفات و ننفی عنها[1] التشبیه کما نفی عن نفسه فقال لیس کمثله شی بیهقی بسند صحیح از احمد بن الحواری از سفیان بن عیینه اسناد کرده کلما وصف الله به نفسه فی کتاب فیفسره[2] تلاوته و السکوت عنه و از طریق ابی بکر الضبیعی آورده شد که گفت مذهب اهل سنت در قول حق تعالی الرحمن علی العرش استوی قال بلا کیف و الادلة فیه عن السلف کثیرة و هذه طریقة الشافعی و احمد بن حنبل و ترمذی در جامع خود گفته عقب حدیث ابو هریره فی النزول وهو علی العرش کما وصف نفسه فی کتابه کذا قال غیر واحد من اهل العلم فی هذا الحدیث و ما یشبهه من الصفات و گفته است در باب افضل صدقه بتحقیق ثابت شده اند این روایات پس ایمان می آریم بآن و توهم نمی داریم در آن و گفته نمی شود چگونه همین مرویست از مالک و ابن عیینه و ابن المبارک که ایشان قبول کرده اند ان را بلاکیف وهم چنین است قول اهل السنت و الجماعت و اما جهمیه پس انکار می کنند آنرا و میگویند که این تشبیه است پس اسحق بن راهویه گفت انما یکون التشبیه لو قیل یدکید و سمع کسمع و در تفسیر مایده می گویند قال الائمة نومن بهذا الحدیث من غیر تفسیر منهم الثوری و مالک و ابن عیینه و ابن المبارک و قال ابن عبدالله اهل السنة مجمعون علی الاقرار بهذه الصفات الواردة فی الکتاب و السنة ولم یکیفوا شیئامنها و قال امام الحرمین فی رسالته النظامیة و اختلفت مسالک العلماء فی هذه الظواهر فرای بعضهم تاویلها و التزم ذلک فی آی الکتاب و مایصح من السنن و ذهب ائمة السلف الی الانکفاف عن التاویل و اجراء الظواهر علی مواردها و تفویض معانیها الی الله عزوجل و الذی ترتضیه را یا

---

(1) ف عنه (2) ف فنفسره

و تدين الله به عقيدة اتباع سلف الامة الدليل الى الله عزوجل القاطع على ان اجماع الامة حجة فلوكان تاويل هذه الظواهر لا شك ان يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة و اذا انصرم عصر الصحابة و التابعين على الاضراب عن التاويل كان ذلك هو الوجه المتبع انتهى

و قد تقدم النقل عن اهل العصر الثالث وهم فقهاء الامصار كالثوری و الاوزاعی و مالک و الليث و من عاصرهم و كذا من اخذعنهم من الائمة فكيف لا يوثق بما اتفق عليه اهل القرون الثلاثة وهم خير القرون بشهادت صاحب الشريعة[1] انتهى كلام ابن حجر روح الله روحه

قال الكردی و لهذا قال صلی الله عليه وسلم و امنوا بالمتشابهه ولم يقل اولوها باذكاركم فلا حاجة الى التاويل بالفكر فان التنزيه الصحيح هو التنزيه الشرعی وهو عدم التقييد بشئی من المظاهر مع التجلی فی ماشاء منها كما قال الله تعالی و سبحان الله رب العالمين بعد قوله ان بورک من فی النار و من حولها و قال صلی الله عليه وسلم سبحانک حيث كنت لا التنزيه العقلی الصرف وهو عدم التجلی فی شئی من المظاهر انتهی كلامه من كتاب تنبيه العقول

اصل هجدهم فی ذكر نبذة من الآيات والا حاديث المتشابهات

و مقصود دريں اصل استيعاب ايات و احاديث متشابهات نيست زيراكه متشابهات بسبب كثرت ورود و وفور وقوع بحدی رسيده اند كه احصای ان اطنابے و تطويلی بلكه تعذری و صعوبتی بهم رسانيده اند بلكه منظور در اين اصل ذكر بعض متشابهات است مع بيان بعض فوايد مطلوبه

بايد دانست كه محكم آيات و معظم محكمات كه در باب تنزيه آورده اند كريمه ليس كمثله شی است كه همگی علماء

(1) ف شريعة

و عقلا و اهل عقل و نقل و نظر و شرع و ظاهر و باطن و حکیم و متکلم و صوفی و محدث تلقی بقبول آن نموده در معرض تنزیه هرگاه دلیل نقلی ایراد می کنند همین آیه کریمه را می آرند و حال آنکه درین آیه هیچ تنزیه منصوص نیست زیراکه چنانکه مفاد تشبیه نه آنست که مشبه در جمیع اوصاف با مشبه به مماثل باشد بلکه اگر در بعض وجوه که آنرا وجه شبه نام می نهند مماثلت بین المشبه و المشبه به تحقیق یافت تشبیه تمام گشت چون زید کالاسد نه باین معنی که زید را نیز ناخن است و پشمی و پنجه آیست و چشمی بلکه در شجاعت که وجه تشبیه است مماثلت بینهما متحقق است همین قسم در جانب سلب تشبیه نیز نفی مماثلت من جمیع الوجوه مطلوب نیست بلکه در بعض وجوه اگر نفی مماثلت و سلب مشابهت متحقق باشد کفایت می کند چنانکه گویند[1] لیس کمثل الکعبة بیت یعنی فی الشرف و الرتبة لا فی الجدران و السقف و چنانکه گویند لیس کمثل محمد صلی الله علیه و آله وسلم یعنی فی الرسالة و السیادة لا فی معنی الانسانیة و الصورة البشریة پس اگر همین[2] قسم در کریمه لیس کمثله شی[3] در بعض وجوه نفی مماثلت و مشابهت متحقق گشت چنانچه در وجوب ذاتی و قدم ذاتی و غنای ذاتی و اطلاق حقیقی و احاطه و امثال آن پس معنی کریمه صادق گشت پس این آیة نص صریح در نفی مماثلت من جمیع الوجوه نه شد و اگر گویند که بانضمام دلیل عقلی واجب باید که من جمیع الوجوه مماثل هیچ شئی نباشد در هیچ وصفی پس یکے از وجوه اشتراک و مماثلت وجود است پس بر این قول می باید که هیچ شئی در وجودهم شریک او تعالی نباشد که وجودهم یکی از صفات کامله است پس این آیه چنانکه نص در تنزیه است نص تشبیه نیز گشته

---

(1) ف گوید (2) ف به همین (3) ف شی نیز در

و معنی لا موجود الا الله باثبات رسیده و تخصیص بعض صفات دون بعض آخر تخصیص بلا مخصص و ترجیح بلا مرجح است مگر آنکه مخصص و مرجح دلیل عقلی[1] را دارند پس نصیه این آیه برخاست و مرجح بر دلیل عقلی[2] گشت

لطیفه عارفان فرموده اند که اگر دو برگ از یک شاخ درختے برآرند هرچند بسبب قصور حس مماثل یکدیگر نمایند اما فی نفس الامر هریکی را با دیگری البته بوجهی مخالفت موجود و بجمیع وجوه مماثلت مفقود پس او تعالی بصفت لیس کمثله شی همه جا جلوه گر است و بنای این معرفت بر ان است که تکرار تجلی محال پس ورود آن بیک تعین و شان متجلی نشود کل یوم هو فی شان از اینجا است

و بنهجی دیگر قال الشیخ الاکبر قدس الله سره فی الفص[3] النوحی قال تعالی لیس کمثله شی پس تنزیه فرمود ذات خود را بدین وجه که کاف در کمثله زایده[4] است پس معنی لیس مثله شی و نفی مثلیة تنزیه است از مماثل یا برین وجه که کاف مفید معنی مثلیة باشد پس معنی آن باشد که مثل اورا هیچ شی مثل نیست پس نفی مثل ثابت شد زیراکه اگر اورا مثلی باشد هر آئینه نفس او مثل آن مثل خواهد بود پس مثل المثل پیدا آمد و هو نفسه و چون مثل مثل را نفی کرد مستنبط شد که اورا مثل نیست

لطیفه عارفی گفته ان الله خلق آدم علی صورته واقع شده پس معنی آیت آنست که انسان[5] را مثل نیست در تمام عالم فافهم و هو السمیع البصیر فشبه مقوله حق سبحانه است و هو السمیع البصیر که تتمه آیه است پس تشبیه فرمود زیرا که سمیع و بصیر از صفات مشترکه است قال الله تعالی لیس کمثله پس تشبیه و تشبه فرمود بر این وجه که کاف غیر زایده

---

(1) ف عقلا (2) ف عقلا (3) شرح فصوص الحکم للجامی صفحه ۹۸
(4) ف زاید (5) ف ایشان

باشد پس در نص آیه کریمه مثل ثابت نمود و مثل المثل نفی فرمود[1] وتشبیهی و تشنیه فرمود یعنی حکم کرد باتشنیه مقصود آنکه چون مثل ثابت کرد مثل و اصل دو شئی ثابت کردبا آنکه نفی مثلیه مقتضی آنست که شئی دیگر متصف بعدم مثلیه موجود است که نفی مماثلت نسبت بوی مذکور گشته و این بعینه حکم به تشنیه است و هو السمیع البصیر فنزه و افرد پس تنزیه نمود و افراد فرمود زیرا که از ایراد ضمیر و تعریف بلام در خبر افادهٔ حصر سمیع و بصیر در حق گشت و این حصر مستلزم آنست که سمیعی و بصیری جز حق نباشد و چون ما اشیاء را سمیع و بصیر می بینیم پس معلوم شد کد بمقتضای حصر مفهوم من الایه این اشیا عین حق باشند یعنی حق مفرد باشد در وجود هیچ شی با او موجود نباشد و این عین تنزیه و افراد است قال الجنید التوحید افراد القدیم من المحدث و علی ای حال این آیت کریمه معظم آیات تنزیه و مقدم محکمات نفی تشبیه است و قد عرفت ما فیه اما قول شیخ که و هو السمیع البصیر نشبه بیان آن در فصل گذشته گذشته که اشعری بملاحظه آنکه حیوانات در این اوصاف مماثل و مشارک اند سمیع و بصیر را تاویل یعلم بالمسموعات والمبصرات میکنند و مع هذا معتزله باثبات این اوصاف تکفیر اشعریه می کنند و بعض منزهین اطلاق هیچ یک اوصاف مشترکه جایز نداشته اند فهو لیس بسمیع و بصیر و لیس بشی و موجود فرب تنزیه یجب التنزیه عنه و بر این تقدیر تمام آیات قرانیه که مشتمل اند برچنین معانی چنانکه والله غفور[2] کریم همگی از آیات متشابهات اند که حصر و احصای آن متعذر و ایمان به همه آن واجب و فرض و توقف و تاویل در ان منجر بکفر و زندقه قال الله سبحانه ولله[3] الاسماء الحسنی فادعوه بها و ذروا الذین یلحدون فی اسمایه

---

(1) ف فرموده (2) ف عفو (3) اعراف ۲۲

سیجزون ما کانوا یعملون آیه دیگر ولله المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع علیم و درین آیه کریمه تشبیه بوجوه متعدده واقع گشته اول ثبوت مکان بلفظ اینما و ثم دویم جهت بلفظ تولوا فثم سیوم وجه بلفظ وجه الله چهارم وسعت مکانی بلفظ واسع زیرا که وسعت اولا عند الاطلاق واقع بر گنجائش مکانی است و ثانیا در این آیه[1] بعد ذکر مشرق و مغرب و اینما و ثم ایراد لفظ واسع مخصوص میگردد بوسعت مکانی و اما کلمه ولله المشرق و المغرب پس ظاهر این کلمات تنزیه او است با ثبات صفت مالکیه اما در حقیقت هم احتمال تنزیه دارد و هم احتمال تشبیه زیرا که لام در امثال این کلمات عند المشهور برای تملیک است یعنی مشرق و مغرب ملک اوست اما در این آیه احتمال لام تملیک پس بعید است زیراکه فاء تفریع آورده اینما تولوا رابر ولله المشرق و المغرب متفرع ساخته و شک نیست که تفریع مذکور در صورت لام تملیک صحیح نمی شود بلکه برای صحت تفریع ضرور است که این جا معنی ظهور در مشرق و مغرب گیرند پس معلوم شد که لام در چنین کلمات مفید معنی ظهور است یعنے المشرق و المغرب مظهر الله تعالی پس این آیه نیز مفید تشبیه و احاطه ظهور گشت و باحتمال این معنے تمام آیات که لام در آنجا واقع شده چنانچه له ما فی السموات و مافی الارض وله ماسکن فی اللیل و النهار و امثال آن مفید معنے مظهریه و مثبت ظهور تشبیهی خواهد بود پس جم غفیری از آیات این قبیل نیز آیات متشابهات خواهند بود

اینجا مقدمه باقی مانده که ماولان متشابهات تاویل می کنند وجه را بذات و این تاویل غایت تاویلات ایشان است میگویند که در عرف می گویند روی تو درمیان است مثلا و شک نیست که مراد در اینجا ذات مخاطب است نه خاص روی و مخفی نماند که

(1) ف آیه کریمه

در حدیث شریف واقع گشته که استنطقوا القران بمعنی فانه لن تعمی ابصارکم و لن تزل اقدامکم الخ پس چون در حدیث شریف واقع شود که قابل[1] این تاویل نباشد ضرورتا این آیه کریمه را نیز بطبق آن حدیث استنطاق باید نمود پس هرگاه حدیث شریف مبطل تاویل ایشان برآید باوجود نص مخبر صادق علیه السلام که قرآن از زبان وحی ترجمان اوشنیده ایم بامثال چنین تاویلات مموهه متوجه نخواهیم شد

عن ابی هریرة رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم اذا ضرب احدکم فلیجتنب الوجه ولا تقل قبح الله وجهک و وجه من اشبه وجهک فان الله عزوجل خلق آدم علی صورته رواه عبد الرزاق فی الجامع و احمد فی مسنده و الدارقطنی فی الصفات و الطبرانی فی السنة و ابن عساکر و عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم اذا قاتل احدکم فلیجتنب الوجه فان الله تعالے خلق آدم علی صورته رواه مسلم پس اینجا اگر مراد بوجه ذات باشد منع از تقبیح وجه و وجه من اشبه و اجتناب از وجه معقول نیست کما لایخفی پس معلوم شد که درآیات نیز مراد از وجه معروف است که قابل اطلاق وجه من اشبه است و از همین حدیث صحیح معلوم نمایند بطلان تاویل صورت بصفت که در حدیث خلق آدم علی صورة الرحمن ای علی صفة الرحمن میکنند زیراکه مراد اگر بصورت صفت باشد منع از لطم وجوه و نهی از تقبیح وجه معقول نیست

خصیصهٔ[2] کبری در آداب وضو نوشته اند که وقت غسل وجه آب بزور بروی خود نزند وجهش همین است که حق سبحانه صورت انسانیه را برصورت خود خلق فرموده پس در زدن آب بزور نوعی سوء ادب است بذی الصورة تعالی شانه نیز محبتے که حق سبحانه و تعالے را با انسان ثابت است فوق آن همه محبتها است که بادراک عقول ناقصه تواند آمد باید دید که حق

(1) هقایل (2) ح خصوصیة

سبحانه این قدرهم مجوز مضرت انسانیه نیست وای برحال کسانیکه این آیه کامل را درهم می شکنند و از غضب الهی نمی ترسند و بدستور در بطلان تاویل ید بدست قدرت یا غیر آن حدیث چند صحیح قایم است که دروی اثبات اصابع و انامل بدق نموده پس معلوم شد که مراد دستی است مشتمل بر اصابع و انامل و در صورت تاویل بید قدرت این اشتمال محال و بر همین قیاس آیات واحادیث اگر نسبة بعضها الی بعض ملاحظه کنند فساد تاویلات بلا تاویلات دریابند و الله اعلم

و مما یبطل تاویل الماولین ما رویناه بالسند المتصل عن الطیالسی قال حدثنا حمادبن سلمة عن العلی بن عطاء عن وکیع ابن حدس عن عمه ابی رزین قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم ضحک ربنا عن قنوط عباده و قرب غیره قلت یا رسول الله او یضحک الرب قال نعم قلت لن نعدم من رب یضحک خیراً و بالسند الی الحافظ ابی نعیم عن الطبرانی قال حدثنا عباس ابن تمیم قال حدثنا یحیی ابن ایوب المقابری قال حدثنا سلمة ابن سالم قال حدثنا خارجة ابن مصعب عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن عائشة رضی الله عنها قالت سمعت رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم ان الله یضحک من یاس عباده و قنوطهم و قرب الرحمة منهم فقلت بابی انت و امی یا رسول الله او یضحک ربنا قال نعم و الذی نفسی بیده انه یضحک قلت ولا[1] یعدمنا خیرا اذا ضحک[2] از این حدیث دریافت کنند که فقیه امت و ابی رزین العقیلی که اکابر صحابه انداز استماع ضحک حق سبحانه استعجاب نمودند و از حضرت استفسار نمودند رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم در جواب ایشان موکد بقسم فرمودند که ضحک باو تعالی ثابت است. پس اگر ضحک متعارف نمی بود بلکه ماول می بود استعجاب و استغراب سامعین و تاکید و تشدید و تقریر رسول الله صلی الله

(1) ف فلا یعدم مناخیرا ح یعدم من خیرا (2) ف اضحک

علیه وسلم همان امر مستعجب و مستغرب را واقع نمیشد و نیز معلوم شد که سائلین را اول انکار در ثبوت ضحک بود آنرا رسول الله صلی الله علیه وسلم اثبات فرمود و ثانیا سوال از کیفیت ضحک واقع شد و بیان کیفیت آن ازان حضرت بعمل نیامده پس معلوم الانیه مجهول الکیفیه ماند و نیز معلوم شد که صحابه قدری که تبلیغ آن مطلوب بود از آن حضرت صلی الله علیه وسلم دریافت کردند بسوال و آن حضرت صلی الله علیه وسلم دران قدر مطلوب تقصیر نه فرمودند و زواید از طرفین مطروح اند

اصل نوزدهم در بیان سرایت حقیقت حق تعالی شانه در حقایق موجودات

مراد بسرایت حقیقة حق سبحانه در حقائق نه ان سرایت راست که در علماء حکمت متعارف است و آن یکی از دو قسم حلول است یعنی حلول طریانی چون حلول آب در ورد زیراکه این هر دو نوع[1] تقاضا میکند وجود غیر و دانسته شده که نزد صوفیه وجود استقلالی منحصر است در حقیقة حق وغیرا و تعالی موجودی نیست پس حلول و اتحاد بمذهب صوفیه کفر باشد که مقتضی تغایر و اثبات وجود غیر است بلکه مراد این قوم از سرایت همان است که سابق بشرح و بسط مبین گشته که آن ذات متلبس است باعتبارات مختلفه و اضافات متعدده پس بتلبس هر اعتباری ازان حقیقتی است پس سرایت آن حقیقت حق چون سرایت اعراض و صور در هیولی نیست بلکه چون سرایت هیولی در اجسام و بودن او مقوم حقائق جسمانیه بر مذهب اشراق پس چنانکه صور جسمیه نزد ایشان همان هیولی است من حیثیت قبول الاعراض المتواردة پس همان صور جسمیه از حیثیت اتصاف بعوارض کلیه مخصوصه حقیقتی است از اجسام و از حیثیت اتصاف بعوارض کلیه اخری حقیقة اخری و بقطع نظر از جمیع عوارض حقیقة واحده بسیطه است کذاک حقیقه حق سبحانه عین همان حقائق است باعتبار تلبس باعتبارات مختلفه و حقیقه واحده بسیطه است مع قطع النظر عن ملابستها و نزاع درین سرایت[2] از چند وجوه است

(1) ف نحو (2) ف صورت

وجه اول آنکه لازم می آید که ذات واجبیه تعالی شانها محل کثرت باشد

وجه دوم آنکه ذات واجب محل حوادث و تغیرات و انفعالات باشد

وجه سیوم اتصاف بآنچه تنزیه واجب واجب است ازان یعنے اتصاف بامکان و احتیاج مطلقا در صورت سرایت در حقائق امکانیه مطلقا

وجه چهارم لزوم حدوث و فنا در ذات واجب باقی

وجه پنجم احتیاج بموضوع و مکان در حقائق عرضیه و جسمیه خاصه

وجه ششم لزوم اتصاف بصفات ناقصه رذیله چنانکه عجز و اعیا و جهل و خبث و خساست و قذارت و نجاست و امثال آن در صورت سریان در حقایقی که منعوت باین اوصاف خسیسه اند

پنج مسلک مخفی نماندکه در جواب این اسوله وارده پنج مسلک در کتب قوم بنظر آمده

مسلک اول یکی مسلک متعارف متوارث بین القوم و آن جمع است بین التنزیه و التشبیه یعنے تنزیه در عین تشبیه و این مسلک چنانچه از شیخ اکبر و غیره من الاکابر متوارث آمده همین قسم در آیات و احادیث نیز همین مسلک مستنبط است و بیان آن پیشترمی آید و خلاصه این مسلک آنست که مطلق را اتصاف باحکام مقیدات لازم نیست و ستعرف هذا مفصلا

مسلک دوم آنست که ذات بحت که وجود محض است متعالیست از نسبت جمیع امور متقابله و اورا عینیتی و سرایتی در حقائق عالم نیست بلکه این سرایت و عینیت از احکام وجود منبسط است که صادر اول است بطریق ابداع در قول الفصل میگوید معنی قول بوحدت وجود آنست که درمیان موجودات خاصه که حقائق الاشیاء ثابته عبارت ازان است جهتی است جامعه و آن وجود منبسط است و نسبت این وجودات خاصه

با وجود منبسط و ربط آنها باوی اگرچه ازان عالیست که از محسوسات نظیر وی باشد اما از مثالها که بوجهی تقریب ذهن کند آنست که مثل ظهور وجود منبسط در وجودات خاصه مثل ظهور صورت نوعیه در افراد است و مثل نسبت آهن با اسلحه و دروع و نسبت ماء با حبب و امواج ولا لی و نسبت طین با اوانی و نسبت ذهب با حلی زیرا که بحکم ما من کثرة الا وقد ضبطها الوحدة و بحکم کل متعین مسبوق بالا تعین باید که این وجودات خاصه ظلال و اشراقات وجود منبسط باشند و اگر خواهی بگو ظهورات و تنزلات وی باشند و اگر خواهی بگو تقیدات و تعینات وی باشند زیراکه مفاد همه تعبیرات آنست که وجود منبسط اصل است و وجودات خاصه که حقائق اشیاء است فروع وی پس این خصوصیات بمنزله قوالب موهومه باشند و متحقق بدیز وجود منبسط هیچ نیست زیراکه چون موجود را تحلیل کنیم بماهیة و وجود انگاه وجود ازوی سلخ نمائیم من جمیع الوجوه هیچ نماند مثلا از طین سبوی سازیم و صورت سبو را از طین در تصور جدا سازیم و همی بیش نباشد که آن را تحقق نیست و عند الانتزاع چون شگافیم هر اثریکه است هست از طین است لیکن طین را احتمال بود که مکعب کنیم یا کره یا سبوی دیگر سازیم و این اشکال بمنزله قالب است طین را و هر یکی در حد ذات خود امر موهوم است که اورا باطین نسبتی مجهول الکیفیة پیش می آید و بآن سبب نام طین سبو می شود و احکام سبو از طین ظاهر میگردند پس آنچه صوفیه می گویند که عالم وهم و خیالست و اعیان ثابته هیچ بوی از وجود نشنیده اند و مثل این از عبارات پس مراد آنست که موجود بوجودی که متغایر این وجود منبسط باشد نیستند و اضافت وجود حقیقی بسوی اینها محض وهم و خیال است لیکن از دقت معنی وضیق عبارت مقصود کما ینبغی واضح

نمیشود و موهم خلاف مقصود میگردد و در همین رساله می گوید قومی از اهل وجدان را چون نظر بخود اندر کردند وجود منبسط مشهود گشت در وی آن قدر بساطت و لطافت یافتند که در اندیشه عقل نگنجد همان را مبداء المبادی زعم کردند و هر چه از بساطت و لطافت بایشان رسیده بود بروی منطبق ساختند و ندانستند که

هنوز ایوان استغنا بلند است

و جمعی را گذر بما و رای وجود منبسط افتاده ایشان ذات بحت را مبداء المبادی دانستند و وجود منبسط را صادر اول گفتند[1] لیکن در احکام تفصیلیه هر دو را مخلوط ساختند و بیک اسم مسمی نمودند و احکام و آثار هر یکی را در بعض مواضع بدیگری بمسامحت منوط ساختند و خلط بعض حقائق با بعضے و الطف را بطن آن دیگر نهادن و بیک نام مسمی کردن رسم قدیم صوفیه است انتهی

و این مسلک بسیار مستقیم و خالی از شوایب خلش و بیم و شیخ ابراهیم کردی در مطلع الجود بجواب شیخ علاؤ الدوله سمنانی بهمین مسلک رفته و از کلام شیخ اکبر و شیخ کبیر نیز مستنبط میگردد چنانچه در اعجاز البیان می فرماید اعلم ان التمیز للعلم و التوحید للوجود الی ان قال و توحید الوجود هنا عبارة عن انبساطه علی الحقائق المتمیزة فی علم الموجد ازلا فیوجد کثرتها لانه هو القدر المشترک بین سائرها و معنی این عبارت همین است که درمیان وجودات اشیا جهتی است جامعه و آن وجود منبسط است و قال فی الفصوص اعلم ان الحق هو الوجود المحض ثم قال فکل ما یدرک فی الاعیان و یشهد فی الاکوان فذلک احکام الوجود من حیث اقترانه بکل عین موجود و لیس هو الوجود المحض

---

(1) ف کنند

ثم قال و ینبوع مظاهر الوجود باعتبار اقترانه و حضرة تجلیه و منزل تعینه و تدلیه العماء الذی ذکر النبی صلی الله علیه وسلم الخ و حاصل اینهمه تدقیقات بعد حذف عبارات و قذف استعارات آن است که سرایت و عینیت از احکام وجود منبسط است نه ذات بحت و وجود محض و بر هر ذی فطانت مختفی نیست که اگر وجود منبسط را مغایر وجود بحت گیرند و معلول اول بطریق صدور و ابداع بنوع مغایرت شناسند از این مسلک جواب اسوله وارده مستفاد گشت بی مداخلت مسلک متعارف که بناء آن بر فرق اطلاق و تقید است

اما این فقیر در اصول سابقه بتحقیق رسانیده که وجود منبسط همان وجود محض است مقید بقید عموم و انبساط و کلی معقولست بی وجود عینی و اعتباریست اعم و اتم و اقدم اعتبارات و تعینی است اشمل و اکمل و اول تعینات ذات چنانچه صاحب قول الفصل خود می گوید و چون صدور و ابداعی که ماده و مدت در آنجا نیست بمنزله تفصیل اجمال و ظهور شی در مرتبه دوم می باشد بعض صوفیه گاهی در عبارات بطریق تسامح این مرتبه را از مبدا المبادی ممتاز نمیکنند و احکام این مرتبه بر مبدا المبادی محمول میسازند مثل آنکه میگویند هو الساری فی جمیع الذراری و حقیقة الحق سبحانه هو الوجود المطلق اما برهان عقلی حاکم است که سریان و اطلاق لا بشرط وجود منبسط را بلا واسطه است و مبدا المبادی متعالیست از آنکه هیچ حکمی در وی ملحوظ کنند وهم میگویند پس وجودات خاصه بسبب توسط وجود منبسط مظهر حضرت الوجود الحق می شوند وهم در جای دیگر گفته و ظهور در مرتبه ثانیه مبدائیه چندین کثرات را کفایت می کنند انتهی

پس مفاد این مسلک آنست که وجود بحت بشرط لا شی متعالیست از همه با عتبار لا بشرط شی یا بشرط انبساط مبداء کثرات غیر متناهیه و عین همه جزئیات مندرجه که وجودات

خاصه اند اینجا اگر کسی گوید که وجود بحت مطلق است و وجود منبسط وجود مقید بعموم و انبساط پس سریان وجود منبسط مستلزم سریان وجود بحت البته که مطلق بے مقید نیست درین صورت جواب شافی همان است که احکام مقید بمطلق راجع نیستند و فی الجمله غیریتی که مناط احکام نشاتین است هم در وجود بحت و وجود منبسط وهم در وجودات خاصه ثابت پس بآخر رجوع بمسلک اول متعارف گشت و مدار جواب بر تمایز مطلق و مقید در احکام و استلزام اعتبارات چندین کثرات را بے آنکه بمطلق راجع شوند ماند فلنأخذه من اول الامر و نجیب به من بدو الاعراض

سوال اگر گفته شود که هرگاه توسط وجود منبسط مقید دافع ایرادات نشده پس تو چرا در پے تحقیق و اثبات وجود منبسط در اصول سابقه گشتی و بشرح و بسط بیان آن نمودی

جواب گوئیم که اقرار بوجود منبسط و تحقیق و تنقیح آن از واجبات است زیراکه هر حکمی که ذات بحت را ثابت است بتوسط وجود منبسط است و اگر توسط وجود منبسط از میان بر خیزد از دو قباحت یکی لازم بآنکه مرتبه وجود بحت درمیان اصلا نگیرند و هرچه دانند همین عالم محسوس را قرار دهند یا مغائرت کلی من جمیع الوجوه درمیان ذات بحت و عالم قرار نمایند اینجا مقصود آنست که این مسلک آخر راجع بمسلک قدیم است نه انکار توسط وجود منبسط فتامل فیه فان المقام دقیق

مسلک دوم مسلک تجلی اعظم است و بیانش تفصیلی می طلبد و چون از اعظم و اشرف مسائل علوم این قوم است لهذا از اطناب سخن مضائقه نداشته شد

صاحب قول الفصل جزاه الله عنا خیر جزاء می نویسد باید دانست که چون تطابق نسختین[1] به یقین پیوست[2] پس سبیل

---

(1) م سخنین (2) ه هو است

معرفت حقائق آسان شد زیراکه هر چیزیکه در خود یابد پس آن چیز را بضرورت در انسان کبیر اثبات نمایند مثلا هر کسی بوجدان می داند که در من چیزیست که قاهر و غالب بر جسم من است و آن روح است پس در انسان کبیر نیز روحی است که قاهر و غالب برویست و آن تجلی اعظم است و الله الهادی

بدانکه برای اول الاوایل لفظی موضوع نبود زیراکه برای وضع تصور موضوع له درکار است و بدیهی است که اذهان واضعین لغات هرگز این معنی را گنجائش نداشت پس هرچه برای دلالت برین معنی ذکر می کنند بطریق اصطلاح است و چون در قرآن عظیم واقع است الا انه بکل شی محیط پس هر یک لفظی اعم و اشمل که بمعنی محیط مناسب داشت بطور خود مصطلح ساخت و اتصاف آنست که تعبیر بوجود و عشق کمتر نیست از تعبیر بواجب و موجود زیراکه این هر دو لفظ نیز در کتاب و سنت نیست و ظاهر سبب اختیار کردن حضرت شیخ اکبر رضی الله عنه و تابعان ایشان آن باشد که چون لفظ وجود در مفهوم کون و حصول مستعمل بود منشاء انتزاع این مفهوم در کشف و شهود ایشان اول الاوایل آمد پس بسبب این مبدائیت و منشائیت آن را هم بوجود تعبیر کردند

اما لفظ الله پس وی در لغت عربی علم است برای فاطر السموات و الارض قال تعالی افی الله شک فاطر السموات و الارض و آن تجلی اعظم است (ورحاق[1] و بسط[2] وجود منبسط اول[3] الاوایل را و اتصاف اول الاوایل بمرتبه الوهیة و بمرتبة معبودیت بالحق باین تجلی اعظم است) آیا نمی بینی که علماء تفسیر می کنند که الله علم است مر ذات مستجمع جمیع صفات کمال را و فی المدارک الاله من اسماء الاجناس یقع علی کل معبود بحق او باطل ثم غلب علی المعبود بالحق و اما الله بحذف[4] الهمزة فمختص بالمعبود بالحق لم یطلق علی غیره انتهی

---

(1) این عبارت در 'ح' و ف واقع است در دیگر نسخه نیست

(2) ف وسط (3) ف منبسط مر اول الاوایل را (4) ف محذف

و فی مقدمة نقد النصوص و تسمیة الله هو باعتبار تعینة فی شانه الحاکم فیه علی شیونه القابلة منه احکامه و اثاره انتهی و ایضا اگر مسمی الله موجود جزئی حقیقی نباشد کلمه طیبه کلمه توحید نماند بیان ملازمة آنکه هرکه تکلم بکلمه طیبه کند حکم باسلام وی کرده می شود قال النبی صلی الله علیه و آله و سلم امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله الحدیث زیراکه تکلم باین کلمه نص است باقرار وی بتوحید الله سبحانه پس بالضرورة باید که مسمی الله جزئی حقیقی خارجی باشد تا انحصار اتصاف بمرتبه الوهیت و معبودیت بالحق دروی شود پس اگر بالفرض مسمی الله جزئی نباشد پس جواز افرادشتی مرآن حقیقة مطلقه را ممکن باشد که آن افراد متصف بالوهیت باشند و حاجت افتد باقامت برهان دیگر بر توحید پس بمجرد تکلم بکلمة طیبه کسے مسلمان نشود و حال آنکه بضرورت معلوم است که آں حضرت صلی الله علیه و آله وسلم بمجرد تکلم حکم باسلام میکردند و حاجت باقامت برهان دیگر نبود پس ثابت شد که الله علم است در لغت عرب برای موجود جزئی و آن تجلی اعظم است و ایضا مناط دعوت انبیا علیهم السلام بسوی توحید عبارت و حصرآن همین تجلی اعظم است اعنی ذات بحت متصف بمرتبه الوهیة و لهذا بعضے این مرتبه را منتهی العابدین نام گذاشته اند زیراکه بعثت انبیا علیهم السلام سوی عام و خاص می شود و عوام نمیشناسند مگر موجود جزئی را اما ذات بحت و وجود صرف که صوفیه وحکما بآن پے برده اند پس آن را نمی توانند فهمید پس چگونه مکلف می شوند ولا یکلف الله نفسا الا وسعها بلکه حصول تصور آں مرعوام را متصور[2] نمی شود و بالضرورت معبود باید که متصور باشد تا عابد در عبادات استحضار وی تواند کرد قال النبی صلی الله علیه و آله وسلم الاحسان ان تعبدالله کانک تراه اما تصور مسمی الله که ذات متصف بمرتبه الوهیت است

(1) ف فحذف (2) ف مقصود

هر چند من حیث الکنه محال اما بوجه پس ممکن بلکه واقع است بدین وجه که فاطر السموات والارض است و خالق و رازق ما است و دیگر اسماء که در کتاب وسنت مذکور است و باید دانست که هرگاه بعض صوفیه تصریح کرده باشند که ذات بحت از نسبت جمیع اسماء صفات متعالیست کما ستعرف فی عباراتهم پس لازم است بر ایشان نیز که گویند که مناط دعوت انبیاء مسمی الله همین تجلی اعظم است که موجود جزئی متصف بالوهیت و سایر اسماء است

سوال قال الله تعالی هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شی علیم پس غیر مسمی الله اول الاوایل نباشد

جواب اول الاوایل و مسمی الله واحد است و چه قدر اشعار لطیف است باین معنی در آیات قرانیه الله لااله الاهو که بکرات در قرآن آمده غرض آنست که لفظ الله علم است برای اول الاوایل بحیثیت اتصاف و تجلی وی بمرتبه الوهیت بمنزله آنکه گویند ضاحک و قایم محمول برهمان انسان[1] بحت است بحیثیت بودن وی جزئی حقیقی باید دانست که این مسئله دقیق ترین مطالب الهیه است بلکه اصل الاصول وجه توفیق درمیان علوم شریعت و حقیقت است پس احق و الیق است بانکه طالب صادق برای فهم آن صرف وقت نماید و اکثار ذکروی کند پس فی الجملة در چند فروع اطناب ضروری است و الله المستعان.

فرع اول پوشیده نماند که صوفیه مرتبه الوهیت را در صدد بیان مراتب برین طریق ذکر کرده اند و میکنند که حضرت اول الاوایل ذات بحت و وجود صرف است و ازین حیثیت برتر است از انکه هیچ تعینی و تقیدی از وجوب و امکان و وحدت و کثرت پیرامن سرادقات عزت و جلال وی تواند گشت اماوی را مراتب تنزلات است که بآن و بحسب آن متعین و

(1) ف نشان

متقید می شود اول مراتب تنزلات وی علما تعین وی است بشان
کلی جامع در جمیع شیون الهیة و کونیه را بآن طریقه که خود
را باین شان کلی جامع بداند و صورت علمیه ذات متلبس باین
شان کلی مراو را حاضر شود بروجه کلی جملی و این را تعین
اول و وحدت گویند و بعد ازین تنزل ویست علما بتفصیل
این شان کلی و این را تعین ثانی و واحدیت گویند بالطریقه
که خود را بهمه شیون الهیه و کونیه که دران شان کلی
اندراج داشتند بتفصیل بداند پس باید دانست که شیون مفصله
در واحدیت یا ازان قبیل است که اتصاف ذات بآن در خارج
مقضی بتعدد وجودی نمی شود و یا ازان قبیل است که اتصاف
ذات بآنها مقضی بتعدد وجودی میشود پس اول کمالات وجوبیه
فعلیه است و ثانی کمالات امکانیه انفعالیه و مراد بتعدد وجودی
آنست که حقیقت مطلقه حضرت ذات بحت در اتصاف بهر واحد
ازان شیون بمنزله هویت علحده و وجود خاص باشد که آن
هویات مبداء ترتب احکام و آثار مختلفه شوند مثل شیونی
که مظاهر آنها سماوات و کواکب و عناصر و موالید است و
مراد بعدم تعدد وجودی آنست که ذات بحت بسبب اتصاف
بآن شیون هویة واحده باشد مثل شیون که مدلول اسماء الله
الحسنی است پس هرگاه همه شیون فعلیه وجوبیه در تعین
جامع بروجه اجمال باشد خواه آن شیون مشروطه بتحقق
بعض حقائق کونیه باشد مثل خالقیت و رازقیت و خواه
نباشد مثل حیات و علم پس تعین جامع مرتبه الوهیت و
ربوبیت است و اگر این شیون فعلیه وجوبیه را بر وجه
تفصیل اعتبار کنیم پس اگر اعتبار ظهور احکام و آثار است
پس اسما و صفات و الوهیت و ربوبیت است و اگر اعتبار عدم
ظهور آثار است پس حقایق الوهیت و ربوبیت است وهم
چنین هرگاه همه شیون انفعالیه امکانیه را مثل فصول و خواص

و تعینات شخصیه در تعین جامع بر وجه اجمال اعتبار کنیم پس حقیقت عالم است و اگر بر وجه تفصیل اعتبار کنیم پس اگر اعتبار ظهور آثار است پس موجودات ممکنه خارجیه است از عوالم ثلثه که روح و مثال و شهادت است و اگر اعتبار عدم ظهور آثار است پس اعیان ثابته و حقایق عالم است این است بیان مرتبه الوهیت بطریق اجمال که در سواء السبیل و مصنفات مولوی جامی و دیگر محققین است وهم چنین در فتوحات در مواضع متعدده الوهیت را مرتبه از مراتب ذات بحت فرموده اند و بعضی احکام و آثار بمرتبه الوهیت منوط ساخته که در مرتبه ذات بحت من حیث هی منتفی است ازان جمله است

قال فی الفتوحات[1] فی اعتقاد اهل الاختصاص آیة مناسبة بین الحق الواجب الوجود بذاته و بین الممکن و ان کان واجبا به عند من یقول بذلک لاقتضاء الذات او لاقتضاء العلم

ثم قال فلایصح ان یجتمع الحق و الخلق فی وجه ابدا من حیث الذات لکن من حیث ان هذه الذات منعوتة بالالوهیة فهذا حکم آخر تستقل[2] العقول بادراکه و کل مایستقل العقل بادراکه عندنا یمکن ان یتقدم العلم به علی شهوده و ذات الحق ثابتة عن هذا الحکم فان شهودها یتقدم علی العلم بها بل تشهد ولا تعلم کما ان الالوهیة تعلم ولا تشهد الخ

و ازان جمله است قال[3] فیه الالوهیة مرتبة للذات لایستحقها الا الله فطلب مستحقها هو طلبها و المالوه یطلبها وهی تطلبه و الذات غنیة عن کل شی الخ

و ازان جمله است قال[4] فیه ایضا الدائرة مطلقة مرتبطة بالنقطة و النقطة مطلقة لیست مرتبطة بالدائرة نقطة الدائرة مرتبطة بالدائرة کذلک الذات مطلقة لیست مرتبطة بل الوهیة الذات مرتبطة بالمالوه کنقطة الدائرة انتهی

(1) فتوحات جزء اول صفحه ۴۱ (2) ف یستقل (3) فتوحات جزء اول صفحه ۴۲ (4) ایضا صفحه ۴۶

سوال هرگاه نسبت ذات بحت بهر دو قسم از شیون برابر است پس در اتصاف بهر واحد ازان محتاج بمرجحی شود و احتیاج منافی آنست که ذات بحت اول الاوایل باشد

جواب مراد از تساوی نسبت جمیع شیون آنست که در لحاظ عقلی هیچ شانی از شیون در صاحب ذات بحت داخل نیست و بهیچ شانی از شیون در مرتبه خود مقید نه اما بحسب متن واقع پس این همه شیون مقتضیات ذاتیه ذات بحت است بأن طریقه که بلا واسطه مقتضی شان کلی است که تعین اول است و بشرط و بشرط این کلی مقتضی شان دیگر است و بر شرط این هر دو شان مقتضی شیون دیگر و هرگاه شیون مفصله را اقتضا کرد پس اول مقتضی شیونی است که مناسب مرتبه وجوب و تقدس است و بر شرط این ها مقتضی شیون دیگر است که مظاهر آنها موجودات امکانیه است چنانچه شمس اولا مقتضی ضوء اول است و بر شرط این ضوء اول ثانیا اقتضاء ضوء ثانی میکند

فرع دویم باید دانست که هرگاه ذات بحت متعالی باشد از جمیع متقابلات من حیث المرتبة کما بین فی بحث الماهیة انها لیست فی حد ذاتها مقتضیة بشی من المتقابلات بمعنے انها لیست عین هذا ولا عین ذلک فی اللحاظ العقلی لا بمعنے انها لیست منفکة عنهما معا فانها یستحیل خلوها عن النقیضین فی متن الواقع کذا حقق الشیخ ابراهیم الکردی فی جلاء الفهوم

پس ذات بحت بمنزله حقیقة مطلقه باشد که بسبب اتصاف ببعض شیون هویة خاصه شود و بر[1] نسبت اتصاف ببعض شیون دیگر هویة خاصه دیگر شود پس چنانچه مصداق مراتب و حقائق ممکنه در خارج هویات خاصه موجودات است که مبداء ترتب احکام و آثار است از سموات و کواکب و عناصر و موالید پس همچنین بالضرورت باید که مصداق مرتبه الوهیت نیز در خارج هویة خاصه باشد که قاهر و غالب بر جمیع هویات ممکنه باشد

(1) ف به

و آن تجلی اعظم است قال الله تعالی وهو القاهر فوق عباده در اینجا ذکر چند نصوص صوفیه بر آنکه ذات بحت متعالیست از متقابلات ضرور است

قال المحقق الجامی فی مقدمة نقد النصوص[1] غیب هویت حق سبحانه اشارت است باطلاق او سبحانه باعتبار لا تعینش یعنی حضرت ذات بے تقید باعتبار ماعدا و عدم اعتبار ماعدا و این حضرت را غیب الغیب ابطن کل باطن و هویة مطلقة نیز گویند و حق سبحانه از حیثیت اطلاق مذکور لایصح ان یحکم علیه بحکم او یعرف بوصف او یضاف الیه نسبة ما من وحدة او وجوب وجود او مبدائیة او اقتضاء ایجاد او صدور اثر او تعلق علم منه بنفسه او بغیره زیراکه این همه مقتضی تعین و تقید است و شک نیست در آنکه تعقل هر تعینی مسبوق است به لا تعین انتهی

قال الشیخ المجدد احمد السرهندی رضی الله عنه فی مکتوبه[2] فی بیان تحریر[3] مذهب الشیخ الاکبر و مذهبه قدسنا الله بسرهما الحمد لله الذی جعل الامکان مراة للوجوب و صیر العدم مظهرا للوجود و الوجوب و الوجود و ان کانتا[4] صفتی کمال له سبحانه فهو تعالی ورائهما بل وراء جمیع الاسماء و الصفات و وراء جمیع الشیون و الاعتبارات او وراء الظهور و البطون و وراء البروز و الکمون و وراء التجلیات و الظهورات أو وراء المشاهدات و المکاشفات و وراء کل محسوس و معقول و وراء کل موهوم و متخیل فهو سبحانه وراء الوراء ثم وراء الوراء ثم وراء الوراء

چه گویم باتو از مرغی نشانه
که باعنقا بود هم آشیانه

ز عنقاهست نامی پیش مردم
ز مرغ[5] من بود آن نام هم گم " (انتهی کلامه)

---

(1) فصل ۴ صفحه ٦ (2) مکتوب اول در جلد ثانی که به شیخ عبدالعزیز جونپوری نوشته (3) در ف " تحریر " نیست (4) ف کانا (5) ف مرغی

مخفی نماند که قول شیخ مجدد بنظر قبول طبایع عوام است که خوض در حقائق نمی کنند و بظاهر تنزیه می آویزند زیراکه ذات را که وجود محض است وجوب و وجود لازم است که بهیچ مرتبه ازوی منفک نیست چنانکه در سوالب اربع بیان آن گذشته پس آن وجوب وجود را در رنگ صفات متقابله دیگر از مرتبه ذات بحت اسقاط نمی توان نمود مگر باین توجه که وجوب و وجود در موطن ذات بحت ملحوظ نیستند و اثبات این هر دو صفت دران موطن بلحاظ وصفیت نمی توانند کرد زیراکه چون حقائق وجودات مقیده را بسبب انضمام قیود و ادخال اضافات احتیاج بوجود مطلق باطلاق حقیقی ملحوظ گشت صفت وجوب وجود بوجود مطلق نیز بلحاظ آمد که او واجب است و این ممکن و او قدیم است و این حادث و او غیر محتاج است این مفتقر الغرض بر جمیع قوم لازم است که قایل بتجلی اعظم باشند یعنی ذات متصف بالوهیت و همه ها متفق اند برین مرتبه علیا که اصل اصول است بلکه متکلم و حکیم نیز موافق اند درین مسئله اگر کلام هر یکی را نازل بمرتبه او دارند زیراکه متکلم بحث نمی کند مگر ازین تجلی اعظم و لهذا قائل است بزیادت وجود در واجب هم و حکیم موافق صوفی است پس اختلاف تعبیرات را مدهش نباید نمود اگر گویند کل ظهورات و تعینات و تقئیدات اند مراول را تعالی شانه و تنزلات و مظاهر اند یا عکوس و ظلال اند در مرایای اعدام یا معلولات یا حیثیات اویند یا منتزعات از اول اند یا مخلوقات و مصنوعات هرچه خواهی بگو که آنهمه تعبیرات متفاوته در نظر محقق صحیح اند من وجه

فرع سیوم باید دانست که حضرت الوجود الحق که ذات بحت است مر ویرا دو کمال است ذاتی و اسمائی کمال ذاتی عبارتست از کمال که ذات را بذات حاصل است بے اعتبار امری

زاید و آن ظهور ذات است مرنفس خود را در نفس خود از برای نفس خود و کمال اسمائی عبارتست از کمال که آن حضرت را نظر باسماء و صفات حاصل می شود و حکما نیز بهر دو کمال اشارت کرده اند حیث قالوا الواجب تعالی تام و فوق التمام و این کمال اسمائی مستوعب است که مرجمیع شیون کمالات را خواه حسن آن شیون عقلا و عرفا و شرعا معلوم شود خواه نشود و این استیعاب نزد صوفیه بکشف و وجدان ثابت است و برقواعد حکیم نیز مبرهن است حیث قالوا واجب الوجود لذاته واجب من جمیع جهاته زیراکه بالضرورت معلوم است که شی یا متقرر بخود است یا متقرر بغیر و اول واجب است و ثانی ممکن پس بازاء هر ممکن اقتضائی و کمالی واجب را ثابت باشد که بآن اقتضای آن ممکن تقرر و تحقق یافته است چون واجب را جمیع جهات وی واجب بالفعل باید پس مستوجب جمیع اقتضاات و کمالات باشد پس این کمال اسمائی که مستوعب جمیع شیون است مقتضائش آنست که ذات بهر شان متلبس شده ظاهر شود تا کمال جلا و استجلا حاصل آید

قال المحقق الجامی

آمدن در صور کمال جلا است
دیدن آن کمال استجلا است

پس هرگاه ذات بحت تجلی کرد و ظهور نمود بمقتضیات شیون ذاتیه خود پس بر طبق حقایق درین وجود منبسط هویات خاصه که مبداء ترتب احکام و آثار مختصه خودها باشد ظاهر شدند

پس واجب آید که بر طبق مرتبه الوهیت هویتی خاصه ظاهر شود بسبب تجلی ذات بحت در حاق وسط این وجود منبسط و آن تجلی اعظم است که حکایت کند وجوب و قدم و غناء ذاتی را زیراکه که اینها هم شیونی است از شیونات

ذاتیه پس واجب است بمقتضای کمال اسمائی که این شیون هم[1] در هویت خاصه از جمله هویاتی که در وجود منبسط باشد ظاهر شود

حضرت شیخ اکبر در باب سادس[2] مذکور تجلی اعظم را بادنی مسامحة بحقیقة محمدی تعبیر فرموده اند قال[3] فیه الحقیقة المحمدیة الرحمانیة الموصوفة بالاستواء علی العرش الرحمانی وهی العرش الالهی لا این یحصرها لعدم التحیز انتهی

و وجه تعبیر بحقیقة محمدی ظاهراً آن باشد که محمد صلی الله علیه وآله وسلم را باین تجلی اعظم نسبتی است خاص که توان گفت که آن حضرت صلی الله علیه وآله وسلم تمثال تجلی اعظم است در نوع انسانی شاعر در نعت خوش گفته

تقدیر بیک ناقه نشانید دو محمل
سلمای حدوث تو و لیلای قدم را

و قرینه بر آنکه شیخ اکبر بحقیقت محمدی تجلی اعظم را اراده کرده آنست که ویرا موصوف بالاستواء علی العرش فرموده اما آنکه ویرا عرش الهی فرمود پس بنابر آنست که وی منصة ظهور مرتبه الوهیت است و الله اعلم

سوال وجوب ذاتی وغنا و قدم صفات اول الاوایل است که ذات بحت است پس تجلی اعظم چگونه متصف بانها باشد و حکایت آنها کند

جواب تجلی اعظم را با ذات بحت نسبتی است خاصه که تعبیر ازان دشوار است و آن نسبت حکایت آنها میکند و برای تفهیم و تقریب ذهن گاهی گویند که این تجلی نمونه ذات بحت است در حاق وسط وجود منبسط و گاهی گویند در انسان چیزی است که مشارالیه لفظ انا است (همچنین[4] در انسان

---

(1) ف آن (2) فتوحات جزء اول صفحه ۱۱۸ (3) ف قال نبیه فیه (4) این عبارت در نسخه 'ح' نیست

تعبیر این تجلی مشارالیه انا است) و بتوسط این تجلی انا بذات بحت راجع میشود و گاهی گویند که نسبت این تجلی بذات بحت مثل نسبت هویه است باحقیقه خودش و این ابلغ تعبیرات است

سوال این تعبیر بر قواعد صوفیه راست است زیراکه ایشان بتجلی و تنزل قایل اند پس هیچ شک نیست که همان ذات بحت که رفیع الدرجات است در یک مرتبه متعالی باشد از جمیع متقابلات و در یکمرتبه تنزل کند بانبساط و وجود منبسط شود و در یک مرتبه تجلی کند بصفات فعاله و هویة وجوبیه شود و در یکمرتبه تنزل کند بصفات منفعله و هویات متعدده موکنه شود

قال المحقق الجامی فی شرح رباعیات حقیقت وجود وقتیکه ملاحظه کرده شود باعتبار اطلاق و فعل و تاثیر و وحدت و علو مرتبه الوهیت است وهی حقیقة الحق سبحانه و تعالی و مر اورا است وجوب ذاتی و قدم و امثال آن از صفات کمال و وقتیکه ملاحظه کرده شود باعتبار تقید و انفعال و تاثیر و انسفال و قابلیت وجود از حقیقت واجب بالفیض و التجلی حقیقت عالم است و مر اورا است امکان ذاتی و حدوث وغیرهما من الصفات و این باعتبار تنزل است بعالم معانی و تجلی او بصور علمیه که معبر میشود باعیان ثابته الی آخره اما بر قواعد حکما راست نمی آید زیراکه اوشان قایل بتجلی و تنزل نیستند و مبرهن ذکر کرده اند که هرگاه هویة زاید بر حقیقت باشد آن حقیقت محتاج باشد در وجود خود بسوی غیر پس آن حقیقت و هویة هر دو واجب نباشد

قال الفارابی فی النصوص فکل ما هویته غیر ماهیته فهویته من غیره و ینتهی الی مبدا الماهیة له مباینة للهویة انتهی

جواب تشبیه در جهت اتحاد حقیقت است با هویت نه در دیگر وجوه مراد آن نیست که ذات بحت ماهیت کلیه مبهمه است که متحصل می شود بتجلی اعظم تا درین تحصیل احتیاج

بغیر لازم آید و اعتراض حکیم متوجه شود بلکه مراد آنست که ذات بحت کمال ذاتی دارد و تمام است پس بمنزله حقیقت است اما از جهت فرط فعلیت و کمال تحصل مرتبه دیگر و یرا ملحوظ میشود که فوق التمام است و آن کمال اسمائی است پس بمنزله هویت باشد

قال الفارابی فی النصوص ثم وجوده فوق التمام فتفصل لیسیح علی الاتمام انتهی

و قال صدرالدین الشیرازی فی شواهد الربوبیة ذاته من تمام الفعلیة یجب ان یکون مستند جمیع الکمالات و منبع کل الخیرات فیکون بهذا المعنے تاما و فوق التمام

و فقیر برای این نسبت دقیق مثالی محسوس ذکر میکند امید آنست که الله سبحانه طالب لبیب را هدایت کند ذات بحت را بمنزله نور بحت غیر متناهی باید داشت و مرتبة اعیان ثابته یعنی مرتبه علم تفصیلی باوجود منبسط را بمنزله پرده پیش آن نور بحت فرو هشتة و جمیع حقایق امکانیه بمنزله صور منقشه بران پرده و تجلی اعظم بمنزله نقطه منفلقه دران پرده که این نقطه فواره صفت جوش میزند و بر تمام آن صور فیضان نور می نماید و قاهر بران صور باشد و آن صور بفیضان این نقطه متنور شوند و هویات امکانیه باشند پس درین صورت هرگاه بسوئی این نقطه منفلقه التفات کنیم مثل دیگر موجودات جزئیه ویرا نیز جزئی حقیقی یابیم و چون حضور آن صور منقشه را نزدوی لحاظ کنیم صفت علم اثبات نمائیم و چون قهر و غلبه وی بران صور لحاظ کنیم صفت قدرت اثبات کنیم و علی هذا القیاس دیگر صفات باز چون در دیگر صور التفات کنیم می یابیم که نور مفاض زاید بر صورت وی است و مخلوط است بصورت که منقش است بران پرده و چون باین نقطه نظر کنیم می یابیم که

این جا انفلاق پرده است پس این نقطه نور مجرد است غیر مخلوط بصورت بلکه از تلبیس به پرده هم منزه است نهایتش ظهوروی باضافت آن صور منقشه از خلق وسط این پرده شده

پس صوفی این نقطه را نظر بذات بحت و تجلیات وی تجلی اعظم میگوید و متکلم نظر باضافۀ وی نور را بران صور موجد و خالق مثلا میگوید و حکیم نظر به بساطت این نقطه و عدم تلبیس وی به پرده و صور آن میگوید که واجب وجود مجرد است و لکل وجهة هو موليها - فافهم

فرع چهارم قال الشيخ ولی الله فی اللمعات[1] تحقق عندنا بالکشف الصحیح ان فی الوجود موطنا روحانیا هو مبداء کثیر من الحوادث کبعث الرسل و اقامة الملک و قد سماه السلف بحظیرة القدس ولنا فیهم اسوة حسنة فان شئت[2] ان تکشف حقیقتها فاعلم انه کما ان فی کل نفس جزئیة نقاطا کثیرا کل نقطة بازاءها احکام و آثار تخصها و لها مبداء یوجبها فالنقاط وان شئت[3] امرها بادی الرای لکن النظر الممعن الذی یودی حق کل ذی حق لا یخلط شیئابشی فهذا الفرد الانسانی مثلا ناطق ماشی ضاحک کاتب ابیض سمین الی غیر ذلک فالنقطة التی هویها ابیض لیست بالتی هویها ناطق فانک تری کل انسان ناطقا فتهتدی ان النقطة الموجبة للمنطق مشترکة فی قاطبة افراد الانسان و اما النقطة التی بها کان ابیض فانها لیس بواجب ان تلازم الانسان فکم من حجر و شجر ابیض و کم من انسان اسود فتلک غیر نقطة النطق و ان توارد تا محلا واحدا فکذلک النفس الکلیة لها نقاط کثیرة جدا بازاء کل حالة تطرا[4] علیها یوما من الدهر و ان من نقاطها مایقع بازاء التدلی والذمیة وهذه النقطة فیها تمثال من الواجب لذاته و تجلی له وحکایة منه و تلک اصل حظیرة القدس ولما وجدت الافلاک بعلومها و قواها کان اول ما تصورت الواجب لذاته فکانت صورة الواجب لذاته امرا اتفق علیها جمیع علومها و اذ لیس هناک جهل و تلبیس وجب ان تصدق

---

(1) م اللمعات (2) شبهته (3) ف اشبهت (4) ه نظرا

تلک الصورة الواجبة علی تلک النقطة صدقا ما و هذا اول ظهور لحظیرة القدس ثم اقتضت الاسباب ان یوجد الملائکة العلویة والنفوس المفارقة اللاحقة بها اضطرت ان تمیل باصل جبلتها الی هذه الحظیرة میل کل ذی طبیعة الی آخره ولما لحقت تلک النقطة و احاطت بها وخضعت لدیها واخبتت الیها کان لها بحسب کل استعداد من استعداداتهم احکام فعند ذلک اتسعت دایرة حظیرة القدس وهذه الحظیرة ان لم یکن لها اختصاص بمکان من الامکنة من جهة التخیر لکن اقرب ما یعبر من حاله انه استوی علی العرش و ان الملاء الاعلی حملة العرش و ان القضاء انما ینزل من هناک انتهی کلامه

فرع پنجم اتفاق اهل کشف است که عالم صغیر وانسان کبیر مطابق یکدیگر است پس هیچ چیز در انسان نیست که بازاء آن چیزی در عالم نباشد و بالعکس پس چنانچه در انسان روحی است که مدبر بدن است وقاهر برو همچنین در عالم تجلی است اعظم که مدبر سموات و ارض وما بینهما است وقاهر برو است چنانچه در انسان روح را نسبتے است خاص بقلب که آں نسبت باسایر اعضا[1] نیست هر چند نسبت عامه باسایر اعضا دارد و همچنیں تجلی اعظم را که روح انسان کبیر است نسبتے است خاص باحظیرة القدس که قلب عالم است که ان نسبت بسائر موجودات نیست هر چند نسبت عامه بهمه موجودات دارد وملائکه و ارواح که دران حظیرة القدس بان تجلی مشبث اند ملاء اعلی اند ولله در القائل

حق جان جهان است و جهاں جمله بدن
ارواح و ملائک چو حواس ایں تن

افلاک و عناصر و موالید اعضاء
توحید همین است دگرها همه فن

مخفی نماند که ضمیر در قول الله تعالی و هوالقاهر فوق عباده بسوی همین تجلی راجع است وسورة اخلاص در وصف همین تجلی

---

(1) ف آنها

وارد است اما بحکم کل شی فیه کل شی این تجلی همه جا محیط است پس وهم بعد مکانی در خاطر قاصر فهمی خطور نکند از اینجا است قوله تعالی واذا سالک عبادی عنی فانی قریب الآیة وقوله تعالی نحن اقرب الیه منکم الایة

قال الامام حجة الاسلام فی معارج القدس فی معرفة النفس اعلم ان مبدء فعل الادمی ارادة یظهر اثرها اولا فی القلب فیسری منه اثر بواسطة الروح الحیوانی الذی هو بخار لطیف فی تجویف القلب الی الدماغ ثم یسری منه اثر الی الاعصاب الخارجة من الدماغ ومنها الی الاوتار والرباطات المتعلقة بالعضل فینجذب به الاوتار فیتحرک بالاصابع القلم و بالقلم المداد مثلا و یحدث منه صورة مایرید کتبه علی وجه القرطاس علی الوجه المتصور فی خزانة التخیل فانه مالم یتصور فی خیاله صورة المکتوب اولا لا یمکن احداثه علی البیاض ثانیا ومن استقرا افعال الله و کیفیة احداثه للنبات والحیوان علی الارض بواسطة تحریک السموات و الکواکب بطاعة الملائکة له اعلم ان تصرف الادمی فی عالمه اعنی بدنه یشبه تصرف الخالق فی العالم الاکبر و هو مثله و انکشف له ان نسبة شکل القلب الی تصرفه یشبه نسبة القلب الی الدماغ و یشبه نسبة العرش الی الکرسی و ان الحواس له کالملائکة الذین یطیعون طبعا ولا یستطیعون لامره خلافا والاعصاب والاعضاء کالسموات والقدرة فی الاصبع کالطبیعة المسخرة المرکوزة فی الاجسام والعناصر التی هی امهات المرکبات فی قبول[1] الجمع والترکیب والتفریق و خزانة التخیل کاللوح المحفوظ انتهی

و در جای دیگر از مصنفات خود فرموده بدانکه روح انسانی چون جوهر بسیط نورانی است پس مرکب نیست پس صفات وی مخصوص ببعض وی نباشد پس همه حیات باشد و همه وی علم باشد و همه وی قدرت باشد و قس هکذا سائر الصفات این است معنی ان الله خلق آدم علی صورته ومن عرف نفسه فقد عرف ربه یکی از محققان اهل شریعت گفته است قالب آدمی عالم

---

(1) ف قول

اوست و روح آدمی خداوند این عالم است و درین عالم هیچ عضوی از روح خالی نیست و روح در هیچ عضوی از اعضانیست چنانکه در توحید گفته اندع

نه تو در هیچ مکانی نه مکانی از تو خالی

و از بعضے نزدیک و از بعضے دور نیست و فرق سر عرش است و کف پا تحت الثری[1] و هر دو او رایکسان است و تدبیر هر دوبے تفاوت در یک زمان میکنند لا یشغله شان عن شان و ملائکه قوای طبعیه چون جاذبه وهاضمه وماسکه و دافعه و قوای ادراکیه مثل باصره وسامعه وحافظه و واهمه بفرمان او ایستاده اندو هر ملکی را کار معین و مقامی مقرر وما منا الا له مقام معلوم انتهی

قال الشیخ الاکبر فی الفص النوحی[2] فان للحق فی کل خلق ظهوراخاصا فهو الظاهر فی کل مفهوم و هوالباطن عن کل فهم الا عن فهم من قال ان العالم صورته وهویته وهو الاسم الظاهر کما انه سبحانه بالمعنے روح ما یظهر[3] فهو الباطن فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبر[4] للصورة

وقال فی الفص الهودی[5] فالعالم صورته وهو روح العالم المدبر له فهو الانسان الکبیر

وقال فی الفص الایوبی فعلمنا ان الصبر انما هو حبس النفس عن الشکوی لغیر الله واعنی بالغیر وجها خاصا من وجوه الله وقد عین الحق وجها خاصا من وجوه الله تعالی وهو المسمی وجه الهویة فیدعوه من ذلک الوجه فی رفع النظر لا من الوجوه الآخر المسماة اسبابا ولیست الا هو من حیث تفصیل الامر فی نفسه فالعارف لا یحجبه سوال هویة الحق فی رفع النظر عنه ان یکون جمیع الاسباب عینه من حیثیة خاصة وهذا لا یلزم طریقة الا الادباء من عباد الله والامناء علی اسرار الله فان لله امناء لا یعرفهم الا الله ویعرف بعضهم بعضاً وقد نصحناک فاعمل به وایاه سبحانه فاسال انتهی کلامه

(1) ف کفت (2) شرح فصوص الحکم للجامی (صفحه ۹۲) (3) ف مظهر (4) ف المدبرة (5) ایضا صفحه ۲۲۷ (6) ایضا صفحه ۲۶۳-۲۶۵

ولا يخفى على اللبيب ان الشيخ قد اراده بقوله وقد عين الحق وجها خاصا وهو المسمى وجه الهوية هذا التجلى الاعظم وكذلك بقوله وهو روح العالم

فرع ششم قال الشيخ ولى الله فى المكتوب المدنى اعلموا رحمكم الله ان اول ما يفهمه المسلم ويخلص اليه[1] من نصوص الكتاب والسنة بل يخلص اليه[2] كل صاحب ملة ان الحق عزوجل موجود جزئى مثل ساير الجزئيات الا انه قديم موثر فى العالم خالق لهم رازق اياهم وهذا العلم هوالذى يجده فى صدره[3] كل عاقل قبل ان يمارس رياضة نفسانية او يمعن فى المعقول وهوالذى كلف به الشرع الناس والشرع الالهى لم يكلف الناس الا بما اودعه الله عزوجل فى فطرتهم بحسب الصورة النوعية سواء كان ذلك الشى المكلف به علما او عملا ولم يحتج الشرع عليهم الا بما يهدى اليه فطرتهم وهو متمكن فيهم قال الله تعالى فطرة الله التى فطرالناس عليها لا تبديل لخلق الله وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كل مولود يولد على الفطرة الحديث وهذه معرفة صحيحة واشارة صادقة مرجعها تجلى من تجليات الحق عزوجل قديم برزفى قلب النفس الرحمانى قبل ان يتحقق الزمان و يجى حديث الحدوث و ذلك لان النفوس البشرية لها انجذابا اليه مثل انجذاب الحديد الى المقناطيس وميلا اليه مثل ميل النار الى جهة الفوق وميل الارض الى جهة التحت وما اصدق ما قال بعضهم

لقد صرت مقناطيسنا وقلوبنا
لجذبك اياها اليك تميل

فسمى الحق عزوجل الوصول الى هذا التجلى بعد الموت بلقاء الله وجعل كل ما يبعد عنه او يقلق قلبه عنده اثما والى هذا المعنى اشار النبى صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال انكم سترون ربكم عزوجل كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فى رويته فان استطعتم ان لا تغلبوا على صلواة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها

---

(1) ف الله (2) ف الله (3) ف صورة

فافعلوا وهذا التجلی هو میزان الخیر والشر كما اشرنا الیه وهذا التجلی هوالذی ینطبق علیه الاسماء التسعة والتسعون وهو الذی اخبر عنه النبی صلی الله علیه وآله وسلم حین سئل این كان ربنا قبل ان یخلق خلقه فقال كان فی عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء وهو الذی اخبر عنه الصوفیة بقولهم ان[1] الوجود ظهر فی مظهرین مظهر واجب له التاثیر والقهر و الفعل والتنزه ومظهر ممكن له التاثیر والانقهار والانفعال والتلوث

وقال الشیخ محی الدین بن علی العربی ذوق الانبیاء والاولیاء یدل علی ان هناك ارادة متجددة انتهی

فمن اثبت هذا التجلی كما هو اصاب الفطرة التی فطر الله تعالی الناس علیها ووافق الانبیاء والاولیاء فی معرفتهم بربهم ومن لم یثبته اخطاء الفطرة و باین الانبیاء والاولیاء فی معرفتهم بربهم وصار زندیقا دهریا وكذلك كل من انكر علما اودعه الحق فی جذر فطرة الانسان و ادار علیه التكلیف فهو الزندیق و كذلك من العلوم الفطریة التی یكون منكره زندیقا ان حقائق الاشیاء ثابتة وان الاشیاء وجودات خاصة یدور علیها خواصها كالنار تحرق و الماء یطفی والزنجبیل حارو الكافور بارد والصلوة خیرو الزنا شر فمن لم یقل بذلك قامت علیه الحجج من نفسه علی نفسه وكذبته الدلایل من نفسه علی نفسه ووقع فی مهوات من تهافت الاقوال والاراء وقد عرفنا من سنة الشارع علیه الصلوة والسلام انه یمنع التعدی من طور الفطرة وینهی عن الخوض فیما سوی ذلك الا ان الصوفیة عرفوا ان النهی انما جری علی العقل وعلی الصورة الانسانیة فلو ان انسانا استعمل فی ذلك عقله وخاض فی ذلك بما هو انسان كان منهیا عنه لكنهم یخوضون بطور وراء طور العقل وبما هم موجودون لا بما هم من البشر انتهی كلامه

فرع هفتم چون مبرهن شد كه تجلی اعظم هویة وجوبیه قاهره فعاله است از میان هو یاتی كه در وجود منبسط متعین

---

(1) ه این

شده اند و ازین هویة ارسال رسل و انزال کتب میشود و بسوی وی نفوس بشریه منجذب اند و سبب انجذاب آنست که وی روح انسان کبیر است و روح انسانی نمونه وی در عالم صغیر پس مناسبت و ارتباط فطریست و لهذا اختصاص اضافت یافت قال الله تعالی و نفخت فیه من روحی و بهمین اختصاص قابل تکلیف و مجازات در دنیا و آخرت شده ومهمل گذاشته نشد قال الله تعالی افحسبتم انما خلقناکم عبثا وانکم الینا لا ترجعون ایحسب الانسان ان یترک سدی الآیه پس سعادت و کمال وی توجه بتجلی اعظم و اتصال باو ونیایش پیش او ومتخلق شدن بصفات مناسبه باو واثر قبول کردن از ملاء اعلی و رنگین شدن برنگ ایشان و تفاوت ونقصان وی در اضداد اینها است پس هرگاه بجناب الهی نسبتی[1] و اخباتی در زندگی حاصل کند در حیات صفا و نورانیة یابدو بعد از موت انس وراحت و قرب بالله تعالی میسر شود و در قیامت این معنے منجربه[2] بهشت شوند قال الله تعالی ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات واخبتوا الی ربهم اولئک اصحاب الجنة هم فیها خالدون و اگر در زندگی مناسبتی و اخباتی حاصل نکرد حیات بکدورت و ظلمت متصف باشد و بعد از موت بوحشت و اندوه و بعد و حرمان گرفتار شود و در قیامت اینمعنے منجر[3] بدوزخ شود پس باید دانست که هرکه از مقلدین متصوفه اثبات هویة وجوبیه در خارج نمی کند بطوری که ممتاز باشد از هویات ممکنه بوجهی هر چند بوجهی دیگر عینیت هم هست زیرا که هردو مظهر ذات بحت اند کما مر مرارا پس وی زندیق و دهری است زیرا که گم کرد قبله توجه خود در عبادت وگم کرد طریق تکمیل نفس راچه بنای تکمیل بر اخبات الی الله است فقد رکب متن عمیاء و خبط عشواء والعجب منه کل العجب انه لا یستطیع ان ینکر الهویات الممکنة المتکثرة فی الوجود الواحد المنبسط کیف یستطیع ان یقول بان النار لیست بمحرقة والشمس لیست بمشرقة وهو یستطیع ان یقول لا هویة للواجب سوی هذه الهویات

---

(1) ح مناسبتی (2) ف منجسد (3) ف منجسد

المكنة ما اعمى بصيرته اعاذنا الله سبحانه من ذلك واين مرتبه مقدسه متعاليه متفق عليها است بين جمهور الانام من الخواص والعوام واحدى از صوفيه قديم وحديث بانكار اين مرتبه متعاليه بايماهم قايل نگشته نمى بينى كه جام جهان نما كتابيست اخصر كتب صوفيه ومتداول بين ايدى الناس در آنجاهم دايرة الوهيت بدوقوس منقسم ساخته دريك قوس فوقانى اسماء وجوبيه ثبت نموده در اينجا ميگويد كه وحدت حقيقى است وكثرت نسبى و معنى اين عبارت آنست كه درين قوس يعنى در مرتبه اتصاف باسماء وجوبيه ذات واحد است كه موسوم است باين[1] اسماء كامله فاعله و باين اتصاف تعدد وجودى عايد نگشته پس اين ذات متصف همين تجلى اعظم است و حضرت شيخ اكبر گاهى اين مرتبه را باسم اعظم و گاهى امام مقدم و جامع و امثال ان تعبيرات مختلفه فرموده و اين تجلى موجود خارجى مستقل[2] بالموجودية نيست زيراكه همان وجود بحت است بحيثيت جامعيت جميع اسماء و صفات پس باين صورت اول مرتبه تجلى اعظم در حاق وسط وجود منبسط ظاهر و باهر گشته و بے توقف بر وجود عالم بصفات كامله خود متصف گشته بعده متوجه ايجاد عالم گشته بتفاصيل آنچه در مرتبه علم اولا متحصل و متقرر شده ايجاد عالم نموده هرچه باقتضاى استعداد خود از اين واهب خاص طلب نموده بآن بخشيده و در وجود آورده پس اين مرتبه مبداء موجودات و ظهورات است از اين تحقيقات شبهات چند كه از معضلات[3] شكوك وارده بر صوفيه صافيه اند حاصل گشته چنانكه شبهه بعثت انبياء و ارسال رسل و تشريع شرايع و انزال صحف و ثواب و عذاب و حسن و قبح و تميز عابد و معبود و فايده طاعات و عبادات وتكليف باحكام شرعيه و امثال آن همه بوجه احسن اندفاع يافتند كه اصلا محل ريب و تردد نماندند چنانكه بر متامل تحقيقات سابقه مخفى

---

(1) ف بآن (2) ف مستقبل (3) ف مفصلات

نیست و احتیاج بایراد آن شبهات و تسرید اجوبه آن نمانده همین یک تامل صادق کافیست مگر اینجا سخنے باقی مانده که این مرتبه مقدسه را بعد از انکه در خارج بانفراده بطریق کان الله ولم یکن معه شی ظهور فرمود و مبداء احکام و آثار الوهیت گشته سرایت در مراتب امکانیه دارد یا ندارد این سخن تفصیلی می طلبد

سرایت وجود باید دانست که سرایت وجود منبسط بای معنے کان متفق علیه کل است

اما سرایت وجود بحت پس دیگران خرد متفق اند دران مگر شیخ ولی الله محدث اما چون وی نسبت ذات بحت باوجود منبسط چون نسبت نوع بافراد میدارد پس سرایت وجود منبسط که فرد وجود[1] ذات بحت است مستلزم است سرایت نوع و مطلق را که وجود بحت باشد غایت مافی الباب بتوسط وجود منبسط خواهد بود و این توسط مضائقه ندارد

آخرش میمون لیلی را گذر بر چیز است

انا لله و انا الیه راجعون و اما تجلی اعظم پس آنچه از اقوال شیخ ولی الله محدث معلوم و مفهوم میگردد آنست که سرایت مخصوص بوجود منبسط است و تجلی اعظم متصف بسرایت نیست اگرچه بوجه[2] عینیت اشیاء دارد و آن وجه همان جهت جامعه وجود منبسط است اما نزد تحقیق بلیغ و تفتیش اتم معلوم میگردد که سرایت فی الحقیقة مخصوص بتجلی اعظم است زیراکه آیات و احادیث نبویه که علماء از قبیل متشابهات میدانند همه بر لفظ الله واقع اند چنانکه الله معنا و الله بکل شی محیط ید الله فوق ایدیهم و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی فاینما تولوا فثم وجه الله و چون بتفصیل تمام بیان نموده شد که تاویل در متشابهات جایز نیست پس اینجا چنانکه از تاویل یدو وجه و عین اعراض باید نمود همین

---

(1) ف ح فرد و مقید ذات (2) ف بوجهی

قسم از تاویل در لفظ الله که اسم تجلی اعظم و موضوع است بازاء آن خاصة نیز کناره باید کشید و اسم الله را مجازا درین متشابهات بر مرتبه وجود بحت اطلاق نباید نمود والا آن مثل صادق اید

روستائی ز دست یاران جست
رفت و درپای ناودان بنشست

و حق صریح نیز همین است که وجود بحت را سرایت در موجودات بواسطه این تجلی اعظم است اما نه باعتبار آنکه تجلی جامع جمیع اسما شده مرتبه مستقله است بلکه باین اعتبار که سایر اسماء موثره در عالم همه در مرتبه تجلی اعظم مندرج اند پس آن تجلی اعظم بحسب آن اسماء مندرجه موثر است در عالم بایجاد و تخلیق و غیر آن و ایجاد و تخلیق بحکم حدوث شی عن لا شی محال بے سرایت موجد میسر نیست پس فی الحقیقت سرایت وجود بحت بواسطه تجلی اعظم است و سرایت تجلی اعظم بواسطه اسماء مندرجه که موثرات اند پس تجلی اعظم جزئی حقیقی است متصف بمرتبه الوهیت و اسماء حسنی بروی منطبق چنانکه زید جزئی حقیقی متصف بصفات خود از ضحک و کتابت وسمع و بصر و امثال آن و وجودات خاصه در رنگ زید ضاحک و زید کاتب و زید عالم الخ پس اینجا یعنے در تجلی اعظم دو مرتبه اند

مرتبه اول احدیت الهیه که متصف بجمیع اسماء الوهیت و منعوت بمرتبه قهر و غلبه و ربوبیت و موطن بعث انبیاء و ارسال رسل و تشریع شرایع و تکالیف شرعیه و انطباق سایر اسماء حسنی است و در این مرتبه با عالم هیچ نسبتی ندارد

مرتبه دوم کثرة مندرجه نسبیه[1] که همان تجلی اعظم متصف بیک صفت شده در موجودی دیگر سرایت فرماید و اسماء دیگر مختفی الاحکام باشد

(1) ف نسبتیه

شیخ اکبر در انشاء الدوایر می فرماید ذات الهیه منزه است ازانکه اورا بعالم خلق و امر نسبتی یا تعلقی باشد پس امام مقدم جامع که اسم الله است موثر است در عالم باعتبار اسماء که مندرج است در تحت او و اسم الله نیز منزه است چون تنزیه ذات یعنے از تعلق[1] بکون و تاثیرات و مناسبات راجع است باسماء مندرجه در تحت او و لیکن بباید دانست که تنزیه ذات باسقاط اضافات و اعتبار حقیقت بشرط لا شی محه است و تنزیه اسم الله باعتبار جامعیت جمیع اسماء و صفات با احدیت عین جامعه است

وهم او رضی الله عنه در فص اسماعیلی میفرماید اعلم ان مسمی الله احدی بالذات کل بالاسماء و کل موجود فماله من الله الارب خاص یستحیل ان یکون له الکل شعر

فلکل شخص اسم هوربه
ذلک الشخص جسم وهو قلبه

و اما الاحدیة الالهیة فما لواحد فیها قدم لانه لاینال لواحد منها شی وللاخر منها شی لانها لاتقبل التبعیض فاحدیته مجموع کله بالقوة

سوال اینجا سوالی که وارد میشود همین است که لازم می آید که ممکن متصف بجمیع اسما باشد یا تجلی[2] اعظم در حین سرایت وجود فی موجود خاص از اسماء خود منفک شود و در سرایت وجود بحث این شبه لازم نمی آید که آنجا اتصاف بصفات ملحوظ نیست بخلاف مراتب[3] این تجلی که اینجا اتصاف بمرتبه الوهیت و اسماء و صفات ربوبیت ملحوظ است

جواب هر چند جواب این شبهه سطحیه از هر دو عبارت شیخ اکبر معلوم شده باشد معهذا باز بتکرار بیان کرده میشود که قطع نظر از سرایت تجلی اعظم اینقدر خود مسلم که هرگاه مسمی الله را متصف بعلم می بینیم و نسبت بمعلومات کرده

(1) ف یعنی تعلقات بکون (2) ف با (3) ف ح مرتبه

ملاحظه میکنیم درین وقت قدرت و ارادت و سایر صفات مختفی و ظاهر همان صفت علم خواهد بود و چون نسبت بمقدورات ملاحظه میکنیم صفت قدرت بادکامها و آثارها ظاهر است و علم و حیوة و دیگر صفات کامن و متواری پس این کمون و خفا مقتضی انفکاک صفات از تجلی اعظم در ان مرتبه نخواهند شد همین قسم بعد سرایت نیز بهر صفتی که سرایت کند حکم ان صفت ظاهر و احکام صفات دیگر کامن خواهد ماند

سوال هرچند اتصاف ممکن بجمیع اوصاف این مرتبه برخاست اما اتصاف بعضی[1] صفات خود متحقق

گوئیم اتفاق صوفیه است بلکه هر که بعقل سلیم خود رجوع کند و جانب تنزیهات مخترعه از نظر انداخته ملاحظه نماید داند که سایر اسماء و صفات غیر از وجوب ذاتی و غناء مطلق و قدم و امثال آن همه در موجودات موجود اند حتی امهات صفات که سبعه یا ثمانیه یا عشره اند آیا نمی بینی که انسان مثلا عالم است و قادر و مرید وحی و سمیع و بصیر و غیرها پس سرایت صفات دیگر در موجودات ممتنع و مستلزم قباحتی نیست و طریقه جمع بین المتشابهات مقتضی انکار آن نه

اما وجوب ذاتی و غناء مطلق پس سرایت آن اگر خواهد شد بسرایت وجود بحت خواهد شد نه سرایت تجلی اعظم که این هر دو صفت بالاصالت از خواص مرتبه بحت اند و جواب آن در مسلک متعارف بتفصیل مذکور است و فی الحقیقت آنست که شبهات تشریع و تکلیف و امثال آنرا مسلک این تجلی اعظم کافی است بلکه بے این مسلک جواب این شبهات نا تمام زیراکه در شرایع و تکلیف اتصاف ذات بحت بمرتبه الوهیت واجب و متحتم و اما شبهات سرایت چنانچه لزوم محلیت کثرت و محلیت حوادث و اتصاف بادکان و حدوث و افتقار و احتیاج و امثال آن بے مداخلت

---

(1) ف ببعضے

مسلک[1] متعارف بے جواب است و تا بیان نکنند که احکام مطلق بمطلق مخصوص اند و احکام مقید بمقید مختص و یکی بدیگری من حیث تلک المرتبة مثبت نتواند شد

جواب سرایت تمام نیست خواه ساری وجود بحت را دارند خواه وجود منبسط را خواه تجلی اعظم را زیراکه این مراتب ثلثه باهم متحد اند و تفاوتے غیر از اتصاف و عدم اتصاف ندارند بلکه فی الحقیقت سرایت مخصوص بتجلی اعظم است و ذات بحت را بواسطه این تجلی اعظم بدستور وجود منبسط را به تدقیق نظر بواسطه تجلی اعظم است و بالعکس زیراکه این هرسه سرایت متلازم اند فتامل فیه حق التامل

و هرچند شبهه تکلیف را جواب باین مسلک شافی و وافی حاصل گشته مع هذا برای فواید دیگر شبهه تکلیف را مع جواب ان بالاستقلال ذکر کرده میشود در ضمن آن تشریح شرایع و ارسال رسل نیز با حسن وجوه ایضاح خواهد یافت

اعد ذکر نعمان لنا ان ذکره
هو المسک ما کررته یتضوع

قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم اذکروا حتی یقولوا مجنون سخن باز بر سر ذکر تجلی اعظم میرسد که شیخ فخرالدین عراقی[2] افاض الله علینا من فیوضه در کتاب لمعات همین تجلی اعظم را بمعشوق تعبیر می فرماید و ممکن را بعاشق و مرتبه ذات بحت را که مرتبه جمع است عشق نام می دهد و همانا که تعبیر بمعشوق بسبب آن باشد که نفوس بشریه را بالخاصیة انجذابی است فطری باین تجلی زیراکه این تجلی صورت نوعیه انسانیه است پس ازان جهت اورا بمعشوق تعبیر کردن خیلی مناسب است اگر گویند که این

---

(1) ف مسلک بے جواب است (2) شیخ فخرالدین ابراهیم العراقی در هشتم ذی قعده سنه ششصد و هشتادو هشت از دنیا برفت (نفات لانس ۵۲۲)

اسم مروی نیست و اسماء الله توقیفیه اند جواب بعد از تسلیم آنکه این مذهب حق است میگوئیم که موجود هم در اسمای حسنی نیست پس تعبیر بوجود و عشق و موجود و معشوق در یکمرتبه باشد

فقیر را اولا بذکر تجلی اعظم فریفتگی و آشفتگی است چه کنم

درد عشقی کشیده ام که مپرس
زهر هجری چشیده ام که مپرس

گشته ام در جهان و آخر کار
دلبری بر گزیده ام که مپرس

و ثانیا اینکه مشربی که جامع باشد در عشق و معرفت و سکر و صحو خیلی عزیز الوجود وبعید المنال[1] عزیزی خوب گفته است

بر کفی جام شریعت بر کفی سندان عشق
کار هرکس نیست یک جا جام و سندان باختن

مرج البحرین یلتقیان بینهما برزخ لایبغیان از جهت همین مناسبت مشرب معارف توحیدیه که بزبان[2] عشق و محبت ادا میشود اگر از حدود شرعیه تجاوز نکنند عجب اشتعالگی است دلهای سوخته را و اشتغالگی است جانهای افروخته را در قلوب بعض طالبین اثر اکسیر اعظم و کبریت احمر دارد لهذا فقیر بمقتضای بے اختیاری از تطویل و اطناب و اعاده و تکرار مضائقه نداشته لمعه چند از لمعات درین مختصر درج کرده که بطریق تذکره دلی سیر کرده آید لا بلکه دلی تشنه کرده شود

لمعه نخستین اشتقاق عاشق ومعشوق از عشق است و عشق در مقرعز خود از تعین منزه است و در حریم عین خود از بطون وظهور مقدس بلی بهر اظهار کمال ازان روی که

---

(1) ف المثال (2) ف بزمان

عین ذات خود است و صفات خود خود را در آینه عاشقی و معشوقی برخود عرضه کرد و حسن خود را بر نظر خود جلوه دارد از روی ناظری و منظوری نام عاشقی و معشوقی پیدا آمد و نعت طالبی و مطلوبی ظاهر گشت ظاهر را بباطن نمود آوازه عاشقی[1] و معشوقی برآمد باطن را بظاهر بیاراست نام معشوقی آشکارا شد

یک عین متفق که جزاو ذرۀ نبود
چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده

ای ظاهر تو عاشق و معشوق باطنت
مطلب را که دید طلب گار آمده

عشق از روی معشوقی آئنه عاشق آمده تادروی مطالعه جمال خود کند و از روی عاشقی آئنه معشوقی آمد تادر وی اسما و صفات خود بیند هرچند در دیدۀ مشهود یک شهود بیش ننماید اما چون یک روی بدو آئنه نماید هر آئنه در هر آئنه روی دیگر پیدا آید

و ما الوجه الا واحد غیر انه
اذا انت عددت المرایا تعدد

غیرے چگونه روی نماید چو هرچه هست
عین دگر یکیست بدیدار آمده

لمعه دوم سلطان عشق خواست که خیمه بصحرا زند در خزاین بکشاد و گنج بر عالم پاشید

چتر بر داشت بر کشید علم
تا بهم برزند وجود و عدم

بے قراری عشق شور انگیز
شر و شری فگند در عالم

ورنه عالم بابود و نابود خود آرمیده بود و در خلوت خانه شهود آسوده آنجا که کان الله و لاشی معه

---

(1) ف عاشقی برآمد

آن دم که زهر دو کون آثار نبود
برلوح وجود نقش اغیار نبود

معشوقه و عشق و مابهم می بودیم
در گوشه خلوتی که در و یار نبود

ناگاه عشق بی قرار از بهر اظهار کمال پرده از روی کار بکشود و از روی معشوقی خود را بر عین عاشق جلوه فرمود

پرتو حسن او چو پیدا شد
عالم اندر نفس هویدا شد

دام کرد از جمال او نظری
حسن رویش بدید و شیدا شد

عاریة بستد از لبش شکری
ذوق آن چون بیافت گویا شد

باز فروغ آن جمال عین عاشق را که عالمش نام نهی نوری داد تا بدان نور آن جمال را بدید چه اورا جز بدو نتوان دید که لایحمل عطایاهم الامطایاهم عاشق چون لذت شهود بیافت ذوق وجود بچشید[1] زمزمه قول کن بشنید رقص کنان بر در میخانه عشق دوید و گفت

ای ساقی ازان می که دل و دین منست
پر کن قدحی که جان شیرین منست

گرهست شراب خوردن آئین کسان
معشوق بجام[2] خوردن آئین منست

ساقی بیک لحظه چندان شراب هستی در جام نیستی ریخت که

از صفای می و لطافت جام
درهم آمیخت رنگ جام و مدام

همه جام است نیست گوئی مئی
یا مدام است و نیست گوئی جام

(1) ف بخشید (2) ف بجان

تا هوا رنگ آفتاب گرفت
رخت بر[1]داشت از میانه ظلام

روز و شب باهم آشتی کردند
کار عالم ازان گرفت نظام

صبح ظهور نفس زد و نسیم عنایت بوزید دریای وجود در جنبش آمد سحاب فیض چندان باران فیوض ثم رش علیهم من نوره بر زمین استعداد ممکنات بارید که و اشرقت الارض بنور ربها عاشق سیراب آب حیوة شد از خواب عدم برخاست قباء وجود در پوشید کلاه شهود بر سرنهاد کمر شوق بر[2]میان طبق بست قدم در راه طلب نهاد از علم بعین آمد و از گوش باغوش نخست بار گردیده بگشاد نظرش برجمال باکمال معشوق افتاد گفت مارایت شیا الاورایت الله قبله چو[3]ن نظر در خود کرد همگی خود اورا یافت و گفت

فلم انظر بعینی غیر عینی

عجب کاری من چون همه معشوق شدم عاشق کیست اینجا عاشق عین معشوق آمد چه اورا از خود بودی نبود تا عاشق تواند بود او هنوز کمالم یکن[4] در عدم بر خود است و معشوق کمالم یزل در قدم برقرار خود و هو الان (علی ماعلیه کان)

لمعه سوم معشوق و عشق و عاشق هرسه یکیست اینجا
چون وصل در نگنجد هجران چه کار دارد

عشق هر چند خود را دایم بخود می دید خواست که در آئنه نیز جمال باکمال معشوق خود را مطالعه کند نظر در آئنه عین عاشق کرد صورت خودش در نظر آمد و گفت

انت ام انا هذا العین فی العین
حاشای حاشای من اثبات اثنین

---

(1) ف ح بربست (2) ف برمیان بست (3) ف ح انگاه (4) ف ح کمالم یکن برقرار خود است و معشوق کمالم یزل برقرار خود

عاشق صورت خود گشت و دمدمهٔ[1] یحبهم در جهان انداخت و چون در دگری

بر نقش خود است فتنهٔ نقاش
کس نیست دریں میان تو خوش باش

ماه آئنهٔ آفتاب است هم چنانکه از ذات مهر[2] دو ماه هیچ نیست کذلک لیس فی ذاته شی من سواه شی ولا فی سواه من ذاته شی چنانکه نور مهر را بماه نسبت کنند صورت محبوب را بمحب اضافه کنند والا

هر نقش که بر تختهٔ هستی پیدا است
ان صورت آنکس است کان نقش آراست

دریای کهن چو برزند موجی نو
موجش خوانند و در حقیقت دریاست

کثرت و اختلاف صور امواج بحر را متکثر نگردانند اسماء مسمی را من جمیع الوجوه متعدد نکند دریا نفس زند بخارش گویند متراکم شود ابر خوانند فروچکد بارانش نام نهند جمع شود و بدریا پیوندد همان دریا بود که بود

فالبحر بحر علی ماکان فی قدم
ان الحوادث امواج و انهار

لا یحجبنک اشکال تشا کلها
عمن تشکل فیها فهی استار

قعر ایں بحر ازل است و ساحلش ابد

ساحلش قعر است و قعرش ناپدید

و برزخ توئی و تو بحر یکیست از توئی موهوم تو و دو می نماید اگر تو خود را فرو آب ایں دریا دهی برزخی که آن توئی دست از میان بر خیزدو بحر ازل با[3] بحر ابد بیامیزد اول برنگ آخر برآید و آخر برنگ اول

---

(1) ف دبدبه (2) ف در (3) ف پا

امروز و پری و دی و فردا
هر چار یکی بود تو فردا

انگاه چون دیده بکشائی همه تو باشی و تو درمیان نه

همه خواهی که باشی ای اوباش
رو بنزدیک خویش هیچ مباش

لمعهٔ چهارم غیرت معشوق آن اقتضا کرد که عاشقی غیر اورا دوست ندارد و بغیر او محتاج نشود لا جرم خود را عین همه اشیا کرد تا هرچه را دوست دارد و بهرچه محتاج شود او بود

غیرتش غیر در جهان نگذاشت
لا جرم عین جملهٔ اشیا شد

و هیچ کس هیچ چیز را چنان دوست ندارد که خود را ازاینجا بدان که تو کیستی

تا ظن نبری که هست[1] این رشته دو تو
یک تو است خود اصل و فرع بنگر نیکو
این اوست همه و لیک پیداست بمن
شک نیست که این جمله منم لیک بدو

تبارک الله واردت[2] عینه حجب فلیس یعلم الا الله بالله حیث شئت فان الله ثم و قل ما شئت عنه فان الواسع الله اظهار چنین اسرار هرچند تازگی دارد اما معذور دار که

خود گفت حقیقت و خود او شنید
زان روی که خود نمود و خود دید

جنید رضی الله عنه گفت سی سالست که ما باحق سخن میگوئیم و خلق پندارند که با ایشان میگوئیم بسمع موسی همون شنید که بزبان شجره سخن گفت

خود میگویند راز و خود می شنوند
از ما و شما بهانه برساخته اند

---

(1) ف ست (2) ف وارت

لمحهٔ پنجم محبوب در هر آئینه هر لحظه روی دیگر نماید هردم بصورتی دیگر بر آید زیراکه صورت بحکم آئینه هردم دگرگون میشود و نقش آئینه هر نفس بحسب اختلاف احوال دیگر گون میگردد

در آئینه روی دیگر گون
می نماید جمال او هردم

که در آید بکسوت حوا
که برآید بصورت آدم

ازاینجا است که هرگز در یک صورت دوبار روی ننماید ودر دو آئینه بیک صورت پیدا نیاید ابوطالب مکی رضی الله عنه فرمود لا یتجلی فی صورة مرتین ولا یتجلی فی صورة الاثنین

نظم

چون جمالت صد هزاران روی داشت
بود در هر ذره دیداری دگر

لا جرم هر ذره را بنمودهٔ
از جمال خویش رخساری دگر

چون یکست اصل عدد از بهر آن
تا بود هردم گرفتاری دگر

لا جرم هر عاشقی ازو نشان دگر دید و هر عارفی عبارتی دگر گوید و هر محققی اشارتی دگر فرماید و سخن همه اینجا اینست که

عباراتنا شتی و حسنک واحد
و کل الی ذاک الجمال یشیر

نظارگیان روی خوبت
چون در نگرند از کرانها[1]

در روی تو روی خویش بینند
زینجا است تفاوت نشانها

---

(1) کرانها

ذاتی که برین شهود کرا اطلاع دهند لمن کان له قلب انداکه بتقلب خود در احوال تقلب او در صور مطالعه داند کرد و ازاں مطالعه فهم تواند کرد که حضرت مصطفے صلی الله علیه و اله وسلم چرا فرماید من عرف نفسه فقد عرف ربه و جنید رحمة الله علیه بهرچه گوید لون الماء لون الاناء میگوید صورت بحکم اختلاف آئنه هردم بصورت دیگر متبدل شود چنانکه دل بحسب تنوع احوال که مثل القلب کریشة ملقاة بارض فلاة تقلبها الریاح ظهرا و بطنا مگر اصل این ریاح تواند بود که مصطفے صلی الله علیه و اله وسلم فرمود است لا تسبوا الریح فانها من نفس الرحمان اگر خواهی که از نفحات این نفس بوی بمشام تو رسد درکارستان کل یوم هو فی شان نظاره گر شو تا عیان بینی که تنوع تو در احوال از تنوع اوست در شیون و افعال پس معلوم کنی که لون الماء لون اناة[1] اینجا همان رنگ دارد که لون المحب لون محبوبه

رق الزجاج و رقت الخمر
فتشابها فتشاکل الامر
فکانها خمر ولا قدح
و کانها قدح ولا خمر

لمعه ششم نهایت این کار آنست که محب محبوب را آئنه خود بیند و خود را آئنه او ـ نظم

هرگه که در صفای رخ یار بنگرد
گردد همه جهاں بحقیقت مصورش
چون یار در فضای دل خود نظر کند
بیند چو آفتاب رخ خوب دل برش

و گاه او شاهد این آید و او مشهود این و گاه او ناظر این آید و این منظور او و گاه این برنگ او بر آید و گاه او بوی این گیرد

عشق مشاطه ایست رنگ آمیز
که حقیقت کند برنگ مجاز

(1) ف لون الماء لون انائه

تا بدام آورد دل محمود
بطراز نشانه زلف ایاز

گاه عاشق را حله بها و کمال در پوشد و بزیور حسن و جمال بیارآید چون در خود نظر کند همه رنگ معشوق بیند بل خود را همه او بیند گوید سبحانی ما اعظم شانی و من مثلی و هل فی الدارین غیری و گاهی لباس عاشق در معشوق پوشد تا از مقام کبریا و استغنا نزول فرماید و با عاشق لابه گری کند و گوید که

انی و حقی[1] لک محب
فبحقی علیک کن لی محبا

گاه دست طلب این بدامان او در آویزد که الاطال شوق الابرار الی لقائی و گاه باشد شوق او از گریبان این سر برزند که و انی الیهم لا شد شوقا گاه این بینائی او شود تا گوید

رایت ربی بعین ربی
فقلت من انت قال انت

و گاه او گوش این شود که فاجره حتی یسمع کلام الله
در عشق چنین بوالعجبیها باشد

لمعهٔ هفتم عشق در همه اشیا ساریست لا جرم ناگزیر جمله اشیا است و کیف تنکر الحب وما فی الوجود الاهو لولاه ما ظهر ماظهر فمن الحب ظهر و بالحب ظهر و الحب سارفیه بل هوالحب کله وحب ذات محب است و عین او محال است که مرتفع شود بل تعلق او نقل شود از محبوبی بمحبوبی

نقل فوادک حیث شئت من الهوی
ما الحب الا للحبیب الاول

هرکرا دوست داری اورا دوست داشته باشی و بهرچه روی آری بدو آورده باشی و اگرچه ندانی

وکل مغری بمحبوب یدین له
جمیعهم لک قد دانوا و ما فطنوا

(1) حرف انی حقی

می گوید

میل[1] خلق جمله عالم تا ابد

گر شناسند و گرنه سوی تست

جز ترا چون دوست نتوان داشتن

دوستی دیگران بربوی تست

غیر اورا نشاید که دوست دارند بلکه محال است زیراکه هرچه[2] را دوست دارند بعد از محبت ذاتی که موجبش معلوم نیست یا بهر حسن دوست دارند یا بهر احسان و این هر دو غیر اورا نشاید

و کل ملیح حسنه من جمالها

معارله بل حسن کل ملیحة

الا آنست[3] که پس پرده اسباب و چهره احباب محتجب قبله نظر مجنون هر چند جمال لیلی است اما لیلی آئنه پیش نیست و لهذا من عشق و عف و کتم و مات مات شهیدا نظر مجنون در حسن لیلی بر جمالی است که جز آن جمال همه قبیح است و اگرچه مجنون نداند ان الله جمیل غیر اورا فی الحقیقت نشاید که جمال باشد

آنرا که بخود در وجود نبود

اورا از کجا جمال باشد

و هو یحب الجمال چه جمال محبوب لذاته است او است که بچشم مجنون که نظر بجمال خود میکند لیلی و بدو خود را دوست میدارد

مرد عشق تو هم توئی که توئی

دایما بر جمال خود نگران

پس هر مجنون که نظرش در آئنه حسن لیلی بر جمال مطلق بود قلم انکار نرود

این چنین عاشقی که می شنوی

در همه آفتاب گردش نیست

(1) ف مثل (2) ف هرچه دوست (3) ف الا چست

هیهات هیهات

دعوی عشق مطلق دستور[1] نسل آدم
کانجا که شهر عشق است انسان چه کار دارد

صورت پرست غافل معنی چه داند آخر
گویا جمال جانان پنهان چه کار دارد

هر چه هست آئینه جمال اوست پس جمله جمیل باشد لاجرم همه را دوست دارد و چون در نگری خود را دوست داشته باشد هر عاشقی که بینی جز خود را دوست ندارد زیراکه در آئنه روی معشوق جز خود رانه بیند لاجرم جز خود را دوست نگیرد[2] المومن مراة المومن و الله المومن بیان اینمعنه میکند

رودیده بدست آرکه هر ذرهٔ خاکی
جامیست جهان نمای چون در نگری

آنکه بینی که محب در آئنه ذات خود صورت محبوب بیند آن محبوب باشد که صورت خود را در آئنه او بیند زیراکه مشهود محب بصربود و بصراو بمقتضای کنت سمعه و بصره و یده و لسانه عین محبوب وی است پس هرچه عاشق داند و بیند و شنود و گوید بانچه بیند و داند و گوید و شنود همه عشق محبوب است فانما نحن به وله پس محب و محبوب و طالب و مطلوب و مسمع و سمیع و مطاع و مطیع از روی ظهور همه یکی اند اما فهم هرکس اینجا کی رسد

هر گدائی مرد سلطان کی شود
پشهٔ آخر سلیمان کی شود

نے عجب این است کین مرد گدا
چونکه سلطان است سلطان کی شود

بو العجب کاری و بس نادر[3] رهی
کین چون عین آن بود آن کی شود

(1) ف ح مستور (2) ف ح ندارد (3) ف نا

لمعهٔ هشتم محبوب یا در آئینهٔ صورت روی نماید یا در آئینهٔ معنی یا ورائی صورت و معنی اگر جمال را بر نظر محب در کسوة صورت جلوه دهد محب از شهود لذت تواند یافت و از ملاحظهٔ قوت تواند خورد سر رایت ربی فی احسن صورة باوی بگوید که فاینما تولوا فثم وجه الله چه وجه دارد معنی الله نور السموات و الارض با و درمیان نهد که

جهان را بلندی و پستی توئی
ندانم چهٔ هر چه هستی توئی[1]

چگونه بود معلوم کند که آنکس که گفت

یاری دارم که جسم و جان صورت اوست
چه جسم و چه و جان جمله جهان صورت اوست

هر صورت خوب و معنی پاکیزه
کاندر نظر تو آید آن صورت اوست

چرا که گفت است و اگر جلال او از درون پردهٔ معنی بر عالم ارواح تاختن آرد محب را چنان ازو بستاند که ازو نه اسم ماند و نه رسم اینجا محب نه لذت شهود یابد و نه ذوق وجود شناسد چه اینجا فنای من لم یکن و بقای من لم یزل باو رو نماید که

ظهرت لمن ابقیت بعد فنایه
فکان بلاکون لانک کنت هو

چگونه باشد و اگر حجاب صورت و معنی از پیش جمال و جلال بر افگند سطوت ذات بی حجاب صورت ومعنی اینجا بامحب همه این بگوید نظم

در شهر نکوی یا تو باشی یا من
کاشفته بود کار ولایت بدو تن

رخت بربند کم اذاجاء نهر الله لیبطل لنهر عیسی پشهٔ پیش، سلیمان از باد بفریاد آمد سلیمان گفت خصم خود را حاضر کن یاد گفت اگر مرا طاقت مقاومت او بودی خود ازو بفریاد نیامدی

(1) ف ح د ه ه نیستم، آنچه هستی توئی

خلق را روی کی نماید او
در کدام آئینه در آید او

لهذه نهم محبوب آئینه محب است درو بچشم خود جز خود را نه بیند و محب آئینه محبوب که درو اسما و صفات و ظهور احکام خود بیند و چون محب اسما و صفات اورا عین او یابد لا جرم گوید شعر

شهدت نفسک فیها وهی واحدة
کثیرة ذات اوصاف و اسماء

و نحن فیک شهدنا بعد کثرتنا
عینا بها اتحد المرئی و الرائی

جام جهان نماے من روی طرب فزاے تست
گرچه حقیقت من است جام جهان نماے تو

گاه این آئینه او بود و گاه او آئینه این انگاه که محبوب آئینه بود محب نظر کند درو صورت باطن و معانے خود را بیند متشکل بشکل ظاهر خود نفس خود را دیده باشد بچشم خود و اگر صورتے بیند جسدی غیر شکل خود و ورای آں چیزی دیگر داند که هست صورت محبوب دیده باشد به چشم محبوب اما اگر محب آئینه بود نظر کند اگر صورت مقیده است بشکل آئینه حکم اورا باشد که لون الماء لون انائه و اگر خارج از شکل خود بیند بداند که ان متصور است که محیط است به همه صور که والله من ورائهم محیط وچون محب مفلس از عالم صور قدم فراتر نهد همتش محبوب متعالی صفت خواهد و سر بمحبوبی فرو نیارد که مقید بود بقید شکل و مثال روحانے یا به بند علم و خیال جمله از شهود او محو شود و محبوب رابے واسطه صور ومعنے بیند انما یتبین الحق عند اضمحلال الرسوم

در تنگنای صورت معنے چه کار دارد[1]
دربنگه گدایان سلطان چه کار دارد

(1) ف ح در تنگناے صورت معنی چگونه گنجد

صورت پرست غافل معنی چه داند آخر
گویا جمال جانان پنهان چه کار دارد

لمحهٔ دهم ظهور دایم صفت محبوب است و خفا و کمون صفت محب صورت محبوب در آئنه عین محب ظاهر شود آئنه بحسب حقائق خود ظاهر را حکمی بخشد چنانکه ظاهر اورا اسمی بخشد

ولدت امی اباها ان ذامن اعجبات
و ابی شیخ کبیر[1] فی[2] حجور المرضعات

این جامعی و مادی پیدا آید توئی و اوئی آشکارا گردد مادام که محب را شهود جمال محبوب در آئنه صورت نماید لذت والم صورت بندد اند وه و شادی ظاهر شود خوف ورجاگرد گردد قبض و بسط دامن گیرد اما چون لباس[3] صورت بر کشد و در محیط احدیت غوطه خورد اورا نه از عذاب خبر بود نه از نعیم نه امید داند و نه بیم و نه خوف شناسد نه رجا چه تعلق خوف ورجا بماضی و مستقبل بود و اودر بحری غرق است که آنجا نه ماضی و نه مستقبل است بل همه حال است و در حال

سگی کاندر نمک سارا وفتد گم گردد اندر وی
من این دریای پر شور از نمک کمتر نمیدانم

و نیز غایت خوف یا از حجاب بود یا ازرفع حجاب و اینجا از هر دو ایمن است زیراکه حجاب میان دو چیز فرض تواند کرد اینجا جز یکی نمی تواند بود و از رفع حجاب هم باک ندارد چه از رفع حجاب کسی را باک بود که ترسد که از تاب سبحات سوخته گردد من هو النار کیف یحرق

نیست را کعبه و کنشت یکیست
سایه را دوزخ و بهشت یکیست

اذا طلع الصباح بنجم راح
تساوی فیه سکران و صاح

(1) ف اکبر (2) ف ح فی حصون المرضعات (3) لباس برکشد

نور نور را نسوزدبل درو مندرج شود ابو یزید را گفتند کیف اصبحت قال لاصباح عندی ولا مساء

اینجا که منم نه بامداد است نه شام
نه بیم و نه امید نه حال و نه مقام

انما الصباح والمساء لمن یتقید بالصفة وانا لاصفة لی
چون نیست مرا ذات صفت کے باشد

لمعه یازدهم بدانکه میان آئنه و صورت به هیچ وجه نه اتحاد ممکن بود نه حلول

گلشن -

گوید آنکس دریں مقام فضول
که تجلی نداند او ز حلول

حلول و اتحاد در دو ذات صورت بندد و در چشم شهود و در همه وجود جز یک ذات موجود نمی تواند بود شعر

العین واحدة والحکم مختلف
و ذاک سر لاهل العلم ینکشف

صاحب کشف کثرت در احکام بیند نه در ذات چه داند که تغییر احکام در ذات اثر نکند چه ذات را کمالیست که قابل تغییر و تاثیر نیست نور بالوان آبگینه منصبغ نشود اما چنان نماید

لا لون فی النور لکن فی الزجاج بدا
شعاعه فترا ای فیه الوان

اگر ندانی چه میگویم در چشم من ای و پس نظر کن تا بینی

آفتابے در هزاران آب گینه تافته
پس برنگ هر یکی تاب عیان انداخته

جمله یک نور است لیکن رنگهاے مختلف
اختلافے درمیان این و آں انداخته

لمعهٔ دوازدهم بر هر که بحقیقت این در بگشایند که در خلوتخانهٔ نابود خود نشینند و خود را و دوست را در آئینه یکدیگر می بینند پیش سفر نکنند لا هجرة بعد الفتح

آئینه صورت از سفر دور است
کان پذیرای صورت از نور است

خود ازین خلوتخانه سفر نتوان کرد فاین تذهبون از اینجا غربت ممکن نگردد لا سیاحة فی امتی اینجا راه بسر شود طلب نماند[1] خلق[2] بیارامد ترقی تمام شود اضافات ساقط افتد اشارات مضمحل گردد حکم من والی طرح شود چه وجود را ابتدا و انتها نیست اینجا زبان صاحب خلوت همه این گوید

خلوت بمن اهوی فلم یک غیرنا
ولو کان غیری لم یصح وجودنا

بلی بعد ازین اگر سفری بود درو بود و در صفات او ابو یزید این آیت بشنید که یوم نحشر المتقین الی الرحمن وفدا نعره زد و گفت من یکون عنده الی ان یحشر دیگری بشنید گفت من اسم الجبار الی اسم الرحمن و من القهار الی الرحیم

لمعهٔ سیزدهم محبوب هفتاد هزار حجاب نور و ظلمت از بهر آن بروی فرو گذاشت تامحب چون روی فراکند و اورا پس پرده می بیند تا چون دیده آشنا شود و عشق سلسله شوق بجنباند محب مجدد عشق و قوت شوق پردها را یگان یگان فرو کشاید انگاه پرتو سبحات جلال و جمال غیریت موهوم را بسوزد و او بجای او بنشیند و همگی عاشق شود چنانکه

هرچه گیرد ازو بدو گیرد
هرچه بخشد ازو بدو بخشد

گفته اند این حجب[3] صفات آدمیت[4] نورانی چنانکه علم و یقین و احوال و مقامات و جملهٔ اخلاق حمیده و ظلمانی چنانکه جهل و گمان و رسوم و عادات و جملهٔ اخلاق ذمیمه

---

(1) ف نماید (2) ف قلق (3) ف عجب (4) ف آدمی است

پردهای نور و ظلمت راز عجز
در یقین و در گمان دانسته اند

لیکن اینجا حرفیست اگر چنانکه حجب این صفات نبودی سوخته شدی از لوکشفها لاحرقت سبحات وجهه ماادرکه بصره من[1] عشقه ای بصره عاید باخلق تواند بود یعنی اگر خلق و اوصاف خلق ادراک سبحات کند که عبارت ازان اشعه نور وجود است سوخته شوند می بینم که باروئیت نمی سوزند و حجب دایم مسدول می یابیم پس این حجب اسماء و صفات او تواند بود حجب نورانی چنانکه ظهور لطف[2] و جمال و حجب ظلمانی چنانکه بطن و قهر[3] جلال نشاید که این حجب مرتفع شوند چه اگر حجب اسماء و صفات مرتفع شود احدیت ذات از پرده عزت بتابد اشیا بکلی متلاشی شوند اتصاف اشیا بوجود بواسطه اسماء و صفات بود هرچند وجود اشیا بتجلی ذات است اما تجلی ذات پس پرده اسما و صفات اثر کند پس حجب او اسماء و صفات او آمد[4] چنانکه صاحب قوت القلوب فرموده حجبت الذات بالصفات و حجبت الصفات بالافعال و اگر بدقیقت نظر کنی حجاب او هم او تواند بود بشدت ظهور محتجب و بسطوت نور مستتر

لقد بطنت فلم تظهر لذی بصر
و کیف یدرک من بالعین مستتر

می بینیم و نمی دانیم که چه می بینیم لاجرم میگوئیم

حجاب روی تو هم روی تست درهمه حال
نهانی از همه عالم زبسکه پیدائی

بهرچه می نگرم صورت تو می بینم
ازین میان همه در چشم من تو می آئی

زرشک تا نشناسد تراکسے هردم
جمال خود بلباس دیگر بیارائی

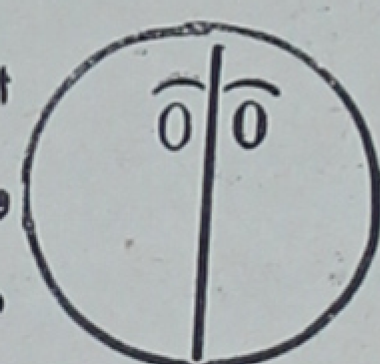
(1) ف من خلقهای بصره (2) ف لطیف (3) ف وقهر (4) ف آید

نشاید که غیری او را حجاب آید چه حجاب محدود ر باشد هرچه بینی در عالم صورت و معنی صورت اوست و او به هیچ صورت مقید نه عجب کاری

در هرچه او نباشد آن چیز خود نباشد
در هرچه او نباشد آن چیز هم نباشد

تو جهانی لیک چون آئی[1] پدید
نے که جانی لیک چون گردی نهان
چون پدید آئی چو پنهانی مدام
چون نهان گردی چو جاویدی عیان ۶
هم نهان و هم عیان هم هر دوئی
هم نه آنی هم نه این هم این و آن

لمعه چهارد هم محب و محبوب را یک دایره فرض کن که آنرا خطی بد و نیم کند که بر شکل دو کمان ظاهر شود



اگر آن خط که می نماید که هست و نیست وقت منازله از میان طرح افتد دایره چنانکه هست یکی نماید سر قاب قوسین پیدا آید

می نماید که هست و نیست جهان
چون خطی درمیان نور و ظلم
گر بخوانی تو این خط موهوم
نشناسی حدوث را ز قدم

اما اینجا حرفیست بباید دانست که اگرچه خط از میان طرح افتد و صورت دایره چنان شود که اول بود حکم خط زایل نگردد اگرچه خط زایل شود اثرش باقی ماند

خیال کج مبر اینجا و بشناس
که هر کو در خدا گم شد خدا نیست

زیراکه هر وحدانیت که از اتحاد دوگانگی حاصل آید فردانیتش نگذارد که گرد سرا پردهٔ احدیت گردد

(1) ح آید

و من بعد هذا مایدق صفاته
و ما کتمه احظی لدیه و اجمل

واحدیت از روی اسما احدیت کثرت تواند بود و از روی ذات احدیت عین و در هر صورت اسم از واحد آید احد در اشیاء هم چناں ساریست که واحد در اعداد

نظم

گر جمله توئی همه جهاں چیست
ور هیچ نیم من این فغاں چیست

هم جمله توئی وهم همه تو
و آن چیز که غیرتست آن چیست

چون هست یقین که نیست جز تو
آوازهٔ اینهمه گمان چیست

وحدت او از وحدت تو توان شناخت زیراکه تو یکی اورا ندانی جز بدان یکی پس یکی نفس خود را دانسته باشد و تو و او درمیان نه توحید بدیں حرف درست میشود وکم کسی داند افراد الا عداد فی الا عداد

واحد اندر یکی یکی باشد
نه فراوان نه اندکے باشد

لمعه پانزدهم محب سایه محبوب است هر جاکه رود در پے او رود

سایه از نور کے جدا باشد

وچون در پے او رود کج نرود وان ربی علی صراط مستقیم فلاعتب

والخلق لم یخلقوا سدی
و ان لم یکن افعالهم بالسدیدة

علی سمتة الاسماء یجری امورهم
و حکمة وصف الذات للحاکم اجرت

از جنید پرسیدند که ما التوحید گفت از مطربے شنیدم که گفت

و غنی لی من قلبی و غنیت کما غنی
و کنا حیثما کانوا وکانوا حیثما کنا

حلاج را گفتند برچه مذهبی گفت بر مذهب خدا
آنکس که هزار عالم از رنگ نگاشت
رنگ من وتو کجا تواند برداشت

ای ذات تو از کمال استغنا فرد
این رنگ همه هوس بود یا پنداشت

اگر از نا همواری زمین در سایه کژی بینی آن کجی عین استقامت او دان چه راستی ابرو در کژی است

از کژی راستی گمان آید

والحقیقة کالکرة پس هر جاکه انگشت نهی حاق وسط باشد هیهات کجا افتادیم آفتاب محبت از مشرق هویت بتافت محبوب سرا پرده خود بصحراگی ظهور کشیدانگاه محب را گفت

آخر نظری بسایه من نکنی

الم تر الی ربک کیف مد الظل در امتداد او مراتبه بینی در خانه بکد خدائی بماند همه چیز

قل کل یعمل علی شاکلته اعتبار نکنی که اگر حرکت شخص نباشد سایه متحرک نشود ولو شاء لجعله ساکنا و اگر خود آفتاب احدیت از مطلع عزت بتابد از سایه خود اثر نماند چه هر سایه همسایه آفتاب شود آفتابش بحکم ثم قبضناه در بر گیرد

روی صحرا چو همه پرتو خورشید گرفت
نتواند نفسی سایه دران صحرا شد

عجب کاری هر کجا آفتاب بتابد سایه نماند سایه را بے تاب آفتاب وجود نیست هر چیز را ذاتے است و ذات سایه شخص است تا حرکت سایه بحرکت شخص تواند بود

تا جنبش دست هست مادام
سایه متحرک است ناکام

چون سایه زدست یافت مایه
پس نیست خود اندر اصل سایه

هستی که بحق قیام دارد
او نیست ولیک نام دارد

چیزیکه وجود او بخود نیست
هستیش نهادن از خرد نیست

شیخ الاسلام گفت هرگاه مخلوقی بنامخلوقی[1] قایم گردد آن مخلوق دراں نا مخلوق متلاشی شود وچون حقیقت صافی گردد منی عاریت بود منی چیست گفتن من وتو اگر توئی بحقیقت پس حق عاریت بود و اگر حق است حق یکی بود نه دو

من وتو کرد آدمی را دو
بے من وتو توئی من ومن تو

لمعه شانزدهم یک استاد پس پرده ظل و خیال چندین صور مختلفه و اشکال متضادہ می نماید حرکات و سکنات و احکام و تصرفات همه حکم او واو پس پرده پنهان چون پرده بر اندازد ترا معلوم شود که حقیقت آں صورو افعال آں صور چیست شعر

و کل الذی شاهدته فعل واحد
بمفرده لکن بحجب الاکنة

اذا ما ازال الستر لم تر غیره
ولم یبق بالاشکال اشکال ریبة

سران ربک واسع المغفرة آن اشارة میکند که جمله ممکنات ستر او باشد

آفتابیست حضرتش که دو کون
پیش او سایه‌بان همی یابیم

و او فاعل پس این سایه بان و هم لا یشعرون اگر سر و الله خلقکم وما تعملون بایشان غمزه زدی همه را معلوم شدی که

نسبت اقتدار فعل بما
هم ازان روی بود گویا شد

(1) ف بنا مخلوق

که آنرا بخود وجود نبود فعل چگونه بود و اقتدار کی تواند بود

هم ازو دان که جان سجود کند
ابرهم ز آفتاب جود کند

اصل فعل یکیست الا آنست که در هر محلی رنگی دیگر نماید و در هر جای نام دیگر ماند یسقی بماء واحد و نفضل بعضها علی بعض فی الاکل

لمعه هفدهم معشوق بحکم کل یوم هوفی شان هر لحظه از دریچه هر صفتی با عاشق روی دیگر نماید عین عاشق هردم از پرتو نور وی روشنائی دیگر یابد هر نفسی بینائی دیگر کسب کند معشوق جمال پیش عرضه کند بر عاشق غالب تر آید و هرچند عشق غالب تر آید جمال خوبتر نماید و هرچند جمال خوبتر نماید بیگانگی معشوق از عاشق پیشتر بود تا عاشق مسکین از جفای معشوق نازنین در پناه عشق می گریزد و از دوگانگی در یگانگی می اویزد و ظهور انوار بقدر استعداد است و فیض بقدر قابلیت

گر ز خورشید بوم بی نیرو است
از پی ضعف خود نه از پی او است

هرچه روی دلت مصفاتر
زو تجلی ترا مهیا تر

انکه گفته اند که ظهور انوار هست لیکن یا مبتدیان بالنعم قبل استحقاقها بیان میکند ، که چون محبوب خواهد که خود را بر عین عاشق جلوه دهد نخست از پرتو جمال خود عین اورا نوری عاریت دهد تا بدان نور آن جمال را بیند و ازو تمتع گیرد و چون بدان نور ازان شهود تمام بستد باز فروغ نوروی او عین عاشق را نور دیگر بخشد تابدان نور ملاحظه نوری روشن تراز اول کسب کند و علی هذا القیاس بر مثال تشنه که آب دریا خورد هرچند بیش خورد تشنه تر گردد و هرچند یافت بیش طلب بیش

همه چیز را تانجوئی نیابی
بجز دوست را تانیابی نجوئی

تشنه این آب هرگز سیراب نشود

ما یرجع الطرف عنه عند رویته
حتی یعود الیه الطرف مشتاقا

یحیی بن معاذ الرازی به بایزید قدس الله سره نوشت
مست از می عشق آنچنانم که اگر یکجرعه ازان بیش خورم مست
شوم بایزید در جواب نوشت که

شربت الحب کاسا بعد کاس
فما نفد الشراب ولا رویت

گردر روزی هزار بارت بینم
در آرزوی بار دگر خواهم بود

وراق گفت لیس بینی و بین ربی فرق الا انی تقدمت
بالعبودیة گفت افتقار من مفتاح جود او دیگری بشنید و گفت و
من اعدی الاول یعنی مفتاح جود نخستین چه بود و عنده مفاتیح
الغیب خرقانی اینجا رسید فریاد آورد که انااقل من ربی بشیئین
ابو طالب مکی فرمود ابو الحسن راست میگوید هو خالق العدم
کماهو خالق الوجود دیگری گفت مشیئت در استعداد هیچ آفریده اثر
نکند حقیقت استعداد دیگر نشود بل اثراو در تعیین محل خاص
باشد مر استعداد خاص را حاصل این اشاره آنست که حق تعالی
در عالم غیب در عین بنده استعدادی ظاهر گرداند تابآن استعداد
تجلی عینی قبول کند و چون این تجلی حاصل شد انگاه بواسطه
آن تجلی شاهدی وجودی قبول کند و بعد ازان تجلی بحسب احوال
هردم استعدادی دیگرش از استعدادات حاصل میشود و در تجلیات
بے نهایت بآن بسبب[1] بروی کشوده میگردد و چون تجلیات را
نهایت نیست و هر تجلی مستلزم علمی است پس علم اورا غایت
نباشد لا جرم قل ربی زدنی علما اصحاب وی می پنداشتند که

---

(1) ف سبب

چون واصل شدند غرض حاصل شد و بغایت مراد رسیدند و یاالیه یرجعون بسند گشتند هیهات منازل سلوک السالکین لاتنقطع ابد الآبدین چون رجوع بدانجا بود که صدور بود سلوک کی منقطع شود ره کجا بسر رسد اگر مرجع عین مصدر باشد پس آمدن چه فائده ابوالحسن نوری از دوری این راه چنین خبرداد که

شهدت ولم اشهد لحاظا لحظته
وحسب لحاظ شاهد غیر مشهد

اگر واصلان را شوق باعث نیاید برطلب ادنی و اعلی بدان قدر که نصیب یافتند اقتصار کنند و در مقام قصور ثم ردهم الی قصووهم نمانند خالدین فیها لایبغون عنها حولا

لمعه هجدهم عاشق مابود و نابود آرمیده بود هنوز روی معشوق ندیده بود که نغمه قول کن اورا از خواب عدم بر ادگیخت از سماع آن نغمه او را وجدی حاصل شد ازان وجد وجودی یافت در عین ذوق آن نغمه در سرش افتاد و در حال گفت

عشق شوری در نهاد ما نهاد
و الاذن تعشق قبل العین احیانا

عشق مستولی گشت ظاهر و باطن عاشق را بشراشه

ان المحب لمن یهواه زوار

برقص و حرکت معنوی در آورد تاابد الآبدین نه نغمه منقضی شود و نه آن رقص منقرض چه مطلوب نامتناهی است پس طالب او نامتناهی باشد زمزمهٔ عاشق همه این باشد

تاچشم باز کردم نور رخ تودیدم
تاگوش بر کشادم آواز تو شنیدم

پس عاشق دایم در رقص و حرکت معنوی باشد اگرچه بصورت ساکن نماید و تری الجبال تحسبها جامدة وهی تمر مر السحاب خود چگونه ساکن تواند بود که هر ذره از ذرات کائنات متحرک اوست چون هر ذره کلمه ایست و هر کلمه اسمی و هر اسمی

را زبانی و هر زبانی را قولی و هر قولی را از مذهب سمعی و چون نیک بشنوی قایل و سامع را یکی یابی چه السماع طیر یطیرمن الحق الی الحق جنید با شبلی عتاب کرد که سری که در سردابها پنهان می گفتم تو برسر منبر آشکارا کردی شبلی گفت انا اقول و انا اسمع و هل فی الدارین غیری

هر بوی که از مشک و قرنفل شنوی
از سایه آن زلف چو سنبل شنوی

چون نغمه بلبل زپی گل شنوی
گل گفته بود گرچه زبلبل شنوی

لمعه نوزدهم عاشق را دلیست منزه از تعین که مغیم آفتاب عزت است و مجموع بحرین غیب و شهادت و ان[1] دل راهمتی است که

اگر بساغر دریا هزار باده کشد
هنوز همت او باده دگر بکشد

وسعت او بمثابتی است که آنکه در همه عالم نگنجد بآنه جمله عالم در قبضه او ناپدید بود سراپرده فردانیت در ساحت وحدانیت او زند بارگاه سلطنت اینجا سازد کارها اینجا بر دارد حل و عقد قبض و بسط و تلوین و تکوین همه اینجا ظاهر گرداند فاذا قبض اخفا ما ابدی و اذا بسط اعاد ما اخفی

بتی کز حسن در عالم نمی گنجد عجب دارم
که دایم در دل تنگم چگونه خانمان دارد

ابو یزید از سعت دایره دل خود چنین خبر داد که اگر عرش و صد هزار چند عرش و آنچه دروست در گوشه دل عارف گذر یابد عارف ازاں خبر نیابد جنید رضی الله عنه گفت چگونه خبر یابد که المحدث اذا قرن بالقدیم لم یبق له اثر ابو یزید چون نظر در چنین دلی کند که محدث را درو اثر نبود همه قدیم بیند لا جرم سبحانی گوید

---

(1) مجموعه ۲

تمثیل یکی ازیخ کوزه ساخت و پر آب کرد چون آفتاب بتافت کوزهٔ خود را آب یافت گفت

لیس فی الدار غیرنا دیار

صیاد هون صید هون دانه هون
ساقی و حریف و می و پیمانه هون

عجب کاری وسعنی قلب عبدی المومن والقلب بین اصبعین من اصابع الرحمن او در دل و دل در قبضه او مگر بر زبان ترجمان بیان این معنے رفته است

گرچه در زلف تست جاے دلم
درمیان دل حزین منی

تا بدانی که از لطافت خویش
هم تو در بند زلف خویشتنی

همه در بند خود بود پروای غیر ندارد جز در خود نگنجد یگانگی جز در یگانگی قرار نه گیرد و فردانیت جز در وحدانیت آرام نیابد ازین حرف حقیقت دل معلوم شود و کم کس فهم کند صاحب دلی خبر داد رباعی

گفتم که کرائی تو بدین زیبائی
گفتا خودرا که خود منم یکتائی

هم عشقم و هم عاشق و هم معشوقم
هم آئنه هم جمال و هم بینائی

لمعه بستم عشق سلطنت و استغنا بمعشوق داد و مذلت و افتقار بعاشق و عاشق مذلت از عزت عشق کشد نه از غیرت معشوق چه بسیار باشد که معشوق بنده بود و علی کل حال غنا صفت معشوق آمد و فقر صفت عاشق پس فقیری بود که یحتاج الی کل شی ولا یحتاج الیه شی او بهمه اشیاء محتاج بود و هیچ چیز بدو محتاج نه اما آنکه او بهمه اشیا محتاج بود آنست که نظر محقق بر حقیقت اشیا آید

در هر چه نظر کند رخ او بیند

لا جرم بهمه اشیا محتاج بود که الفقر احتیاج ذاتی من غیر تعیین حاجته و اما آنکه هیچ چیز بد و محتاج نبود آنست که موجودات را احتیاج بموجود تواند بود و عاشق در حال تجرید و مقام تفرید خلعت هستی و توابع آن که نزد او امانت بود بحکم ان الله یامرکم ان تودوا الامانات الی اهلها بمعشوق باز گذاشته است واو بسر خرقه نا یافت خود رفته وهو الان مع الله کماهو فی الازل حال او آمده در چنین حال هیچ چیز بدو محتاج نتواند بود و در فقر[1] مقامیست که فقر بهیچ چیز محتاج نبود چنانکه آن فقیر گفت الفقیر لا یحتاج الی الله زیراکه احتیاج صفت موجود باشد و فقیر چون در بحر نیستی غوطه خورد احتیاجش نماند فقرش تمام شد اذا تم الفقر فهو الله زیراکه الشی اذا جاوز حده انعکس ضده والله سبحانه در هیچ چیز بهیچ چیز محتاج نیست

هیچ باشی چو خفت فردی تو

همه باشی چو هیچ کردی تو

پس رتبۀ فقیری که لا یحتاج الی الله عالی تر آمد از منزلۀ فقیری که یحتاج الی کل شی ولا یحتاج الیه شی چه آنکه محتاج بهمه اشیا است مطلوب را پس پرده اشیا می یابد و آنکه در خلوۀ خانه نابود یا یافت و نایافت خود بساخت فهو کما قال الجنید الفقیر لا یفتقر الی نفسه ولا الی ربه درین حال که فقیر از سر وجود خود برخاست و باعدم خود بساخت اگر بچشم خود نظر بجمال دوست که آئنه و یست کند عکس ظلمت نابود خودش در نظر آید خود را بیند برقع سواد الوجه فی الدارین برروی افگنده نه در سرای وجود خود را نوری بیند که بدان سفید روی گردد و نه درسرای عدم ظهوری که از سیه روئی خلاص یابد کاد الفقران یکون کفرا در مذهب ما سواد اعظم آنست که لباس فقر[2] پوشد توانگر غالباً در غایت قرب بعید است و درویش، در غایت بعد قریب

(1) ف هر (2) ف فقیر

متی عصفت ریح الولا قضفت
اخا غنا ولو بالفقر میت[1] کربت

دانی که چه میگویید میگوید که اگر توانگری و درویشی قدر عالم عشق کند مثلا در دست توانگر چراغی بود افروخته و در دست درویش هیزم نیم سوخته نسیمی که ازان عالم بوزد چراغ توانگر را بنشاند و هیزم درویش را بر افروزاند پس بحکم انا عند المنکسرة قلوبهم

بردند شکستگان ازین میدان گوئی

لمعه بست و یکم عاشق باید که بے غرض با معشوق صحبت دارد خواست از میان بر دارد کار بمراد او گذارد ترک طلب گیرد چه طلب عاشق سد راه اوست زیراکه هر مطلوب که از پس طلب یافت شود بقدر حوصله طالب باشد فی الجمله ترک طلب و مراد خود گیرد و کار بمراد او گذارد و هرچه در عالم واقع شود مراد خود انگارد تا آسوده و شادمان بماند

تا ترک مراد خود نگیری صد بار
یکبار مراد در کنارت ناید

و اگر واقع نامرضی باشد در دفع تغییر آن چند انکه تواند جهد کند شاید که واقع تغییر آن باشد و محبوب آن تغییر را خواسته باشد اگر محب مکاشف بود چنانکه در هر صورتے روی دوست عیان بیند باید که در نامرضی اگرچه وجه او بیند رضاندهد چه وجه او در نامرضی آنست که راضی نیست ولا یرضی لعباده الکفر محبتی که حق را بحق بیند بر منکرات انکار کند بحق برای حق و حجتش قایم بود بحق چه در هرچه شرعا حرام است جمال حق بیند لا جرم ازان اجتناب نماید بلکه دران طبعا رغبتش نبود

اینجا شبه زحمت دهد که چون او محکوم تجلی است و تجلی همه اشیا را شامل است تجلی را از نظر خود چگونه دفع تواند کرد

---

(1) ف میتة

گوئیم تجلی دونوع است تجلی ذات و تجلی اسماء و صفات تجلی ذات را دفع نتواند کرد[1] اما در تجلی اسماء و صفات تجلی قهری را بتجلی لطفی دفع توان کرد در هرچه نامشروعست نشان قهر و جلال بیند و در هرچه مرضی بود نشان لطف و جمال یابد اینجا گوید اعوذ برضاک من سخطک و در تجلی ذات گوید اعوذ بک منک

از تو بتوگر در نگریزم چکنم
پیش، که روم قصه بدست که دهم

لمعه بست و دویم شرط عاشق آنست که هرچه دوست دوست دارد او نیز دوست دارد اگر همه[2] بعد و فراق بود غالبا محبوب بود فراق محب خواهد تا از جفای او در پناه عشق بگریزد النار سوط یسوق اهل الله الی الله اشارت بچنین چیزی تواند بود پس محب را بعد دوست باید داشت و تن بفراق در داد و معنی این آنست که - شعر

ارید وصاله و یرید هجری
فاترک ما ارید لمایرید

اما فراق را بعینه دوست ندارد بل ازان روی دوست دارد که محبوب محبوبی است وکل ما یفعل المحبوب محبوب تسکیی چه کند جز آنکه گوید

خواهی بفراق کوش خواهی بوصال ،
من فارغم از هردو مرا عشق تو بس

بلکه باید که فراق را دوست تر از وصال دارد و بعدش و معزز تر از قرب باشد و هجرش سودمند تر از وصل زیراکه در قرب و وصال بصفت مراد خود است و در بعد و فراق به صفت مراد محبوب

هجریکه بود مراد محبوب
از وصل هزار بار خوشتر

(1) ح نتوان (2) ف و اگرچه همه

شعر

لانی فی الوصال عبید نفسی
و فی الهجران مولی للموالی

و شغلی بالحبیب بکل وجه
احب الی من شغلی بحالی

و اگر محبے بود که محبوب صفت او شده باشد و محب بصفت محبوب متصف شده اگر بعد دوست دارد محبوب محبوب را دوست داشته باشد و این غایت وصل بود در عین بعد و هرکس راه اینجا نه برد ـ بدانکه موجب بعد اوصاف محب است و اوصاف او بحکم کنت سمعه و بصره عین محبوبی است لا جرم می گوید اعوذ بک منک تا بدانی که

دامنش چون بدست بگرفتم
دست او اندر آستین دیدم

چگونه باشد پس برین قیاس گوئی لااحصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک

لمعه بیست و سیوم طلب و جستجوی عاشق نمونه طلب معشوق است خود هر صفت که عاشق بدان متصف شود ـ چون حیا و شوق و فرح و ضحک بل هر صفت که محب بران مجبول است اصالة صفت محبوب تواند بود پیش محب امانت است و اورا دران صفات[1] هیچ شرکتے نیست چه مشارکت در صفت دلیل کند بر مباننت ذوات و در چشم شهود و در همه وجود بحقیقت جزیک ذات موجود نتواند بود

اشیاء اگر صد است اگر صد هزار پیش
جمله یکی بود بحقیقت چوبنگری

پس صفات جمله محبوب را باشد و محب را هیچ صفت وجودی نتواند بود عدم را صفت وجودی چگونه تواند بود اما اگر محبوب از راه کرم در خانۀ محب قدم نهد و خانه

---

(1) ح صفت

را بجمال خود منور گرداند و صاحب خانه را بکسوت صورت خود مشرف گرداند و خود را بلباس محب بر خود جلوه دهد محب را در خود بغلط نباید افتاد که

همه هیچ اند هیچ اوست که او است

شیخ الاسلام گفته که حق تعالی خواست که خود را ظاهر کند آدم را آفرید

لمعه بیست و چهارم محب خواست که بعین الیقین

جمال دوست به بیند عمری درین طلب سر گشته می گشت ناگاه بسمع سر او ندا آمد

کان چشمه که خضر خورد ازو آب حیات
در منزل تست . لیک انباشته

چون بعین الیقین در خود نظر کرد خود را گم یافت انگاه دوست را باز یافت چون نیک نظر کرد خود عین او بود و گفت رباعی

اے دوست ترا به هر مکاں می جستم
هردم خبرت ازیں و آں می جستم

دیدم بتو خویش را تو خود من بودی
خجلت زده ام کز تو نشان می جستم

ایں دیده هر دیده وری را حاصل است الا ان است که نمی دانند که چه می بیند هر ذره یعنی مورچه که از خانه بصحرا شود بضرورت آفتاب را بیند اما نداند که چه می بیند عجب کاری همه بعین الیقین جمال او می بیند چه در حقیقت جز احدیت مجرده نیست و اما نمی دانند که چه می بینند لاجرم لذت نمی یابند لذت آں یابد که بحق الیقین بداند که چه می بیند و بچه می بیند و بهر چه می بیند و لکن لیطمئن قلبی . مگر اشارت بچنیں یقینی بود اطمینان قلب و سکون نفس جزبحق الیقین حاصل نیاید از سهل بن عبد الله تستری رضی الله عنه پرسیدند که ما الیقین گفت الیقین هو الله و اعبد ربک حتی یاتیک الیقین

درین ره گر بترک خود بگوئی
یقین گردد ترا کو تو تو اوئی

لمعه بیست و پنجم مدب چون خواهد که مراقب محبوب باشد چاره او ان بود که محبوب را بهر چشمی مراقب باشد و بهر نظری ناظر چه اورا در هر عالمی صورتیست و در هر صورت وجهی در همه اشیا ظهور اورا مراقب باشد چه ظاهر همه اشیا اوست چنانچه باطن اشیا او است وهو الظاهر و الباطن هیچ نه بیند که اورا پیش ازان یا پس ازان چیز یا دران یا بآن بینند مدب اینجا پیش در خلوت نتواند نشست عزلت نتواند گزید مقامی بر مقامی نگزیند از هیچ چیز عزلت نتواند کرد چه غایت عزلت آن بود که در خلوت خانه نابود خود نشیند و از جمله اسماء و صفات حق و از اسما و صفات خود و خلق عزلت گزیند و لیکن پس ازان که ناظری او در خود منظوری دوست آمد و دانست که مرتبه معشوق را بعاشق و تعلق گونه است عزلت چگونه کند الربوبیة بغیر العبودیة محال عاشق اینجا هم بحسابی در می آید چه اگر عاشق کرشمه معشوقی را قابل نیاید معشوق از کرشمه معشوقی تهی ماند زیراکه ان للربوبیة سراً[1] لو ظهر لبطلت الربوبیة هر چند معشوق را حسن و ملاحت بکمال است آرزوی کمال هیچ در نیاید

بت را چه زبان که بت پرستش نبود

لیکن آز روی معشوقی نظارهٔ عاشقی دریابد حریت اینجا از جانبین متعذر می نماید هرجا که نسبت آمد حریت از طرفین رفت

آزادی و عشق چون نمی آید راست
بنده شدم و نهادم از یکسو خواست

حریت مطلق در مقام غنی مطلق است و الا از روی معشوقی هم چنانکه نیاز و عجز و عاشق را ناز و کرشمه معشوقی در

---

(1) ف سترا

بایدکه هم چنین کرشمه و ناز اورا طلب و نیاز عاشقی بکار آید این کاری یکدیگر راست نیاید اینجا صفات معشوق بادحوت عاشقی همه این گوید

بحق فی اکمل السرور و لکن
لیس الابکم یتم السرور

دانی که چه گفت و شنید میرود و میگوید

تشریف دست سلطان چوگان برد و لیکن
بے گوئی روز میدان چوگان چه کار دارد

نے غلط گفتم که اینجا عاشق و معشوق او است
گرچه ما از عشق او اندر جهاں افسانه ایم

ماکئیم از ماچه آید تانه پنداری که ما
روی اورا آئنه یا زلف اورا شانه ایم

لمعه بیست و ششم عشق آتشی است که چون در دل افتد هرچه در دل افتد بسوزد تا بحدیکه صورت معشوق نیز از دل محو کند مجنون مگر درین سوزش بود گفتند لیلی آمد گفت خود لیلی ام وسر بگریبان فراغت فرو برد لیلی گفت سر برآر که منم محبوب تو منم مطلوب تو

آخر بنگری که از که می مانی باز
مجنون گفت الیک عنی فان حبک قد شغلنی عنک

آن شد که بدیدار تومی بودم شاد
از عشق تو پروای تو ام نیست اکنون

در دعائی مصطفی صلی الله علیه وسلم از این مقام خبر داد که اللهم اجعل حبک احب الی من سمعی و بصری گفت

اے آنکه بینائی و شنوائی من توئی
خواهم که کنی چنان بعشقم مشغول

کز عشق تو با تو هم پردازم پیش

و اگر نظر بالا ترکنی اشارت فنسیهم با تو نماید محبوب نیز مغلوب عشق چگونه گردد فهم من فهم و من لم یذق لم یعرف شرح این رموز آنست که نخست عشق سر از گریبان عاشق برزند

انگاہ بدامن معشوق در آویزد و چون ہر دو را بسمت دوئی و کثرت موہوم یابد نخست روی ہر یک از دیگری بگرداند انگاہ لباس کثرت از ہر دو بر کشد و ہر دو را برنگ خود کہ یگانگی صرف است بدارد

این ہمہ رنگہاے پر نیرنگ
خم وحدت کند ہمی یک رنگ

لمعہ بیست و ہفتم عاشق را طلب شہود بہر فناست از وجود در عدم و نابود برای آں زند کہ در حال عدم آسودہ بود ہم شاہد بود و ہم مشہود

زان قبل بود شاہد و مشہود
کہ بنزدیک خویش ہیچ نبود

چون موجود شد غطاء بصر خود گشت از شہود محروم ماند بصر او عین محبوب آمد بدلیل کنت سمعہ و بصرہ و روئی او غطای این بصر است

شعر ۔

انت الغمامۃ علی شمسک
فاعرف حقیقۃ نفسک

اگر این غطا کہ توئی تست از پیش بصر کشف شود محبوب محبوب را بیند و محب درمیان نہ انگاہ بسمع سراو این ندا آید کہ شعر

بذلک سرطال عنک اکتشافہ[1]
ولاح صباح کنت انت ظلامہ

فانت حجاب القلب عن سرعینہ
و لو لاک لم یطبع علیہ ختامہ[2]

روزت باتو بودم نمی دانستم
شب باتو غنودم و نمی دانستم

ظن بود مرا بمن کہ من جملہ منم
من جملہ تو بودم و نمی دانستم

---

(1) ص ح اکشامۃ (2) ف ح ختامہ

اینجا دعای عاشقی همه این بود که اللهم اجعلنی نورا یعنی مرا در مقام شهود بدار تا بینم بتو که من توام آنکه گویم من رانی فقد رای الحق و من یطع الرسول فقد اطاع الله که اگر من من باشم تراکه بینم لاجرم گویم نورانی اراه

خلق را روی کی نماید او
در کدام آئنه در آید او
وما قدروا الله حق قدره

لمعه بیست و هشتم محبوب چون خواهد که محب را برکشد نخست هر لباس که از عالمی باو همراه شده باشد ازو برکشد و بدل آن خلعت صفات خودش در پوشد پس بهمه نام های خودش بخواند و بجای خودش نشاند[1] یا در موقف الواقفش موقوف گرداند یا بعالمش بهر تکمیل ناقصان باز گرداند و چون بعالمش مراجعت فرماید آن رنگهای عالم که ازو برکشیده بود اکنون برنگ خود دروی پوشاند چون در کسوت خود نگرد خود را برنگ دیگر بیند حیران بماند که

این چه رنگیست بدین زیبائی
چه لباس است بدین یکتائی

از خود بوی دیگر یابد با خود گوید شعر

اشم منک نسیما لست اعرفه
اظن لمیاء جرت[2] فیک اردانا[3]

در خود نگرد همگی خود اورا یابد گوید
انا من اهوی و من اهوی انا

در هرچه نظر کند وجه دوست بیند معلوم کند که کل شئی هالک الا وجهه چه وجه دارد چرا نشاید که ضمیر وجه عاید بشی باشد چه هر شی از روی صورت هالک است و از روی معنی باقی و بچه وجه معنی آن وجه ظهور حق است سبحانه

(1) ف می نشاند (2) ف لمیاء جرت (3) ف اردانا

که و بیهقی وجه رنگ ای دوست چون دانستی که معنی و حقیقت اشیا وجه اوست پس أرنا الاشیاء کما هی میگوئی عیان بینی که

ففی کل شی له آیة
تدل علی انه واحد

قل لمن الارض و من فیها ان کنتم تعلمون سیقولون الله
سخن مستانه میرود معذور دار

من کل معنی لطیف احتسی قدحا [1]
و کل ناطقة فی الکون یطربنی

چه توان کرد

مرا چو دل بخرابات می کشد هردم
بگرداهل مناجات و زهد کی گردم

در بحری افتاده ام که کرانش پدید نیست

حریفی می کنم با هفت دریا
اگرچه زوریک شبنم ندارم

اگر معنی این کلمات با بعض فهوم مکرر نماید معذورم که هر چند قصدمی کنم که خودرا بساحل اندازم تاخیرت موجم در ربوده است و درلجهٔ افگنده

الحمدلله علی اننی
کضفدع یسکن فی الیم

ان هی فاهت ملات فاها
اوسکتت ماتت من الغم

وچندانکه خود را ملامت می کنم که

آنجا که بحر نامتناهیست موج زن
شاید که شبنمی نکند قصد آشنا

اماهمت می گوید که نا امیدی شرط نیست

اندرین بحر بیکرانه چوغوک
دست و پای بزن چه رانی بوک

---

(1) ف احتسی

خطاب می کند که

کی بود ما ز ما جدا مانده
من و تو رفته و خدا مانده

مولوی جامی در خاتمه شرح می گوید رباعی

خوش آنکه لباس وهم را شق بینم
حق را همه خلق و خلق را حق بینم

بی آنکه شود قید حجاب اطلاق
در ضمن مقیدات مطلق بینم

از رباعی

خامی تنی زان[1] در سخن چند زنی
بیهوده دم از کن و مکن چند زنی

افتاده خسی بروی این تازه غدیر
لاف از تگ دریای کهن چند زنی

رباعی

توحید حق ای خلاصه مخترعات
باشد بسخن یافتن از ممتنعات

رو نفی وجود کن که در خود یابی
سری که نیابی از فصوص و لمعات

مسلک چهارم وحدت وجود و تعدد موجود و این مسلک اخس است که ازانکه محققی در صدد تحریر آن شود زیراکه هر یکی از عوام و خواص حتی باله و صبیان میدانند که وجودیکی بیش نیست و موجودات متعدد اند زیراکه وجود مصدری که معنی کلی است واحد است و بدستور اگر وجود منبسط اراده کنند نیز واحد است اما تعدد موجودات پس همه ها میدانند که زید غیر عمرو است و انسان غیر فرس پس این مسلک را از تحقیقات صوفیه داشتن و بناء معارف بران گماشتن محض سخافت عقل و خرافت فهم است و فقیر ذکر این مسلک درین کتاب برای فائده دیگر نموده

(1) ح تن زن در الخ

موجود بچهار معنی است بدانکه موجود عند التحقیق بچهار معنی در کتب به نظر آمده

معنی اول ما قام به الوجود الحقیقی و شک نیست که باین معنی برهیچ چیز صادق نمی تواند آمد مگر بر موجود وجود حقیقی و آنهم علی طریقة قیام الشی بنفسه و هر چند این طریقة قیام الشی بنفسه خلاف قواعد عرف اهل لغت است اما اکابر علماء تلقی بقبول آن نموده اند چنانچه علامه دوانی و علامه جرجانی بلکه جمله علماء چه فلاسفه وچه متکلمین قیام الشی بنفسه را تسلیم می کنند و می گویند که ابیض هر چند ما قام به البیاض است اما خود بیاض نیز ابیض است و بدستور حرارت که بملاحظه قیام او بنار حرارت است و نار حاراماچون صدور آثار حرارت بر ذات حرارت است هر چند بشرط قیام بنار باشد[1] پس دریں صورت حرارت هم حرارت است و هم حار الحاصل طریقه قیام الشی بنفسه را همگی علماء و عقلا مسلوک داشته اند و اقرار بآن می نمایند چنانچه بر متفحص کتب لایح است پس اطلاق موجود بمعنی ما قام به الوجود الحقیقی بایں طریقه درست باشد

بدانکه از جمله اصحاب تصنیف و متاخرین محققین شیخ محب الله اله آبادی است که خود را شیخ کبیر عجمی مشرقی می گویانند[2] و در عبارات ایشان واقع است کلمه چند که موحش عوام مقلدین و متطرق[3] طعن منکرین گشته

ازاں جمله آنکه واجب را موجود نباید گفت دوم آنکه او تعالی جوهر معقول است سیوم آنکه مفید وجود را وجود درکار نیست و چوں سیرت قولی و فعلی ایشان در اتباع سنن هدی معلوم و متیقن و قوت علمی و عملی ایشان از خارج واضح و مبرهن است لهذا تاویل اقاویل ایشان و ارجاع باقوال حقه ضرور افتاده پس

---

(1) ح باشد دریں صورت هم حرارت است و هم حار (2) ف گویند
(3) ح مطرق

بدانند که ایشان یا از طریقه قیام الشی بنفسه غافل بودند و این خود از وسعت باع[1] ایشان در علوم بعید است یا تدقیق فلسفی را بکار برده اند که معنی موجود بحسب لغت ما وقع علیه الوجود است که صیغهٔ مفعول به همین معنی مستعمل است این معنے خود به هیچ وجه بر واجب اطلاق نمی توان کرد لهذا در اسماء حسنی واجد آمده نه موجود و از همین جهت اهل لغت هم اتساعی نموده موجود را هم به معنی ما قام به الوجود اختیار کرده اند

پس مجاز اول این بود که بحسب لغت ظاهر گشته و چون اهل لغت و عرف عام را معلوم و مسلم است که وجود واجب زاید بر ذات و قایم باو است پس برین مذهب همین مجاز اول کفایت نمود و چون حکماء قایل شدند بعینیت وجود واجب ایشان را احتیاج بمجازی دیگر افتاد که در ما قام به الوجود قیام حقیقی قیام عارض است بمعروض وآں خود در صورت عینیت وجود صحت نمی یافت لهذا قیام را بمعنی قیام الشی بنفسه استعمال کرده اند و بر این مجاز ثانی بناء اطلاق موجود بر واجب گذاشتند

و شیخ محب الله در اینجا هم دقت نظرکار فرموده میگوید که هرگاه در مرتبه ذات حمل الواجب وجود[2] بالمواطاة صحیح نیست زیراکه وجود عین ذات و مرتبه ذات ارفع ازانکه حامل تغائر اعتباری هم باشد پس آنجا حمل مواطات که بے اعتبار نحوی از تغائر صورت نمی پذیرد دراں مرتبه درست نخواهد شد چه جائی که طریقه قیام الشی بنفسه را که زیاده از حمل الواجب وجود مقتضی تغائر است که در یک جانب ملاحظه قایم و در جانب دیگر ملاحظه قایم به درکار می خواهد دراں مقام گنجائش باشد اینست خلاصه تحقیق شیخ موصوف و این تحقیق بر قواعد شرع نیز به مذهبی تطبیق می یابد یعنے بر مذهب کسانیکه میگویند اسماء الله توقیفیه اند پس هرچه از

(1) ح بلاغ ایشان (2) در ف و ح وجود مذکور نیست

شارع مرویست اطلاق آں جایز و آنچہ مروی نیست بلفظہ ہر چند اثبات آں بطریق وصفیت در ضمن افعال آمدہ باشد اطلاق نباید نمود پس چوں موجود در اسمای حسنی مروی نشدہ اطلاق این لفظ ہم بقواعد عقل و ہم بقواعد نقل بر واجب تعالی نباید نمود

و اما آنچہ وی گفت کہ واجب جوہر معقول است منشاء آں خلط بحث است در وجود بحت کہ موجود خارجی او است و در وجود منبسط کہ جوہر معقول است و استدلال بکلام حضرت شیخ اکبر قدس سرہ[1] نمودن معمول بر ہمین تسامح و خلط است شیخ در فص شعیبی می فرماید

اما خطاء الحسبانیة فلکونھم ما عثروا مع قولھم بالتبدل فی العالم باسرہ علی[2] احدیة عین الجوہر المعقول الذی قبل ھذہ الصورة ولا یوجد الابھا کما لا تعقل الابہ

و شک نیست کہ قبول صور عالم و جمع اعراض مجتمعہ حال وجود منبسط است نہ شان وجود بحت پس ایشان درین مقام بر طریقہ مسلوکہ قوم تسامحی فرمودند و این خود احتمال نیست کہ ایشاں از وجود منبسط غافل بودند زیراکہ خود در بعضے تصانیف خود فرمودہ اند کہ عالم متعین در نفس رحمانی است کہ تعین انبساطی وجود بحت است پس معلوم شد کہ جہت عینیت و قہر و غلبہ بر ایشاں قاہر و غالب افتادہ لہذا بتفرقہ بین المرتبتین متوجہ نگشتند و نظر بعینیت وجود بحت باوجود منبسط حکم معقولیت را مطلق گذاشتند

و آنچہ گفتہ اند کہ مفید وجود را وجود درکار نیست چون این قول کہ در تسویہ نوشتہ اند جہلا عبدالرشید جونپوری رسید ملا مکتوبی بخدمت ایشاں نوشتہ و خود جواب آں تحریر فرمودہ اند و حاصل آں بعد حذف تطویلات و تسویلات آنست کہ مفید وجود را ہماں وجود مفاد درکار نیست کہ واجب عین وجود بحت است وجود مستفادظلی از ظلال اوست پس مفید

---

(1) شرح فصوص الحکم للجامی صفحہ ۲۶۱ (2) م علی الجوہر المعقول

وجود را لازم نیست که خود هم بآں وجود مستفاد متصف باشد پس مراد ایشاں نفی وجود خاص است ولا مشاحة فی هذا القول چوں ایشاں از اکابر قائلین بتوحید وجودی و قدوة معتقدان و شارحان کلام شیخ ابن العربی اند لهذا کلام ایشاں دریں نسخه آوردم و محاصل حسنه[1] آنرا که مطابق عقل و نقل است ایراد نمودم والا فقیر را بتاویلات کلمات شطحیه یاران مغلوب الحال مبالات نیست اری رای صواب آں بود که ایشاں از امثال این کلمات احتراز می فرمودند تا منکرین را محل تطرق مطاعن نمی شد و هم مقلدین را رهزن راه تحقیق نمی گشت مشایخ مستقیم الاحوال از امثال چنین کلمات موحشه تحاشی تمام می فرمایند اما چه توان کرد لیس هذا اول قارورة کسرت ماشاء الله کان ولاحول ولا قوة الا بالله العلی العظیم

سوال ازیں تقریر لازم آمد که اطلاق موجود بمعنی ماقام به الوجود الحقیقی واجب تعالی بمجاز است

جواب نزد علماء مقرر گشته که لفظی که قوم بر معنی اصطلاحا استعمال می کنند حقیقت است در معنی اصطلاحی اگرچه مجاز باشد بحسب لغت چنانکه النار محرقة که بطور معروف احراق را قایم بنار و اثری از آثار او دارند حقیقت خواهد بود نزد اهل لغت و مجاز خواهد بود نزد اشعری که وی قایل است بخلق احراق عقب مس نار الحاصل اطلاق موجود بمعنی ماقام به الوجود الحقیقی بر واجب صحیح و بر غیر واجب غیر ممکن زیراکه وجود حقیقی حقیقت متاصله مستقله قایم بذاتها است پس صالح قیام بغیر نخواهد بود

معنی دوم ماقام به الوجود المصدری و موجود بایں معنی بر واجب محمول است و در صحت آں ترددی نیست اما بر ممکن پس ان باطل است زیراکه اتصاف بوجود مصدری اگر در خارج است پس وجود لهذا المعنی از اوصاف ثبوتیه خارجیه

---

(1) ف و ح محال

و اتصاف او بطریق اتصاف انضمامی خواهد بود و ثبوت شی بشی فرع ثبوت المثبت له قاعده مقرر است پس آن شی را وجود دیگر پیش از اتصاف باین وجود لازم و این وجود ثانی نیز بقاعده مذکور مقتضی وجود ثالث پس لازم آید تسلسل در وجودات فی الخارج و آن باطل است و بطریق تسلسل در اعتباریات نیست که اینجا اتصاف در خارج ملحوظ و مفروض است و بدستور اتصاف ماهیات بوجود در ذهن نیز صحیح نیست

قال المحقق الدوانی فی الحاشیة القدیمة لوصح ذلک لکان اتصاف الماهیات بالوجود موقوفا علی اتصافها قبل ذلک الاتصاف بالوجود اما فی الخارج او الذهن و علی التقدیرین یلزم کونها موجودة مرارا غیر متناهیة[1]

و الجواب بان هذا التسلسل فی الامور الاعتباریة لان الوجود امر اعتباری لا یجدی نفعا لانه لوکان الاتصاف بالوجود الخارجی فی الخارج لم یلزم الا ان یکون قبل ذلک الوجود وجود آخر و هکذا و هذا ایضا تسلسل فی الوجودات الخارجیة التی هی امور اعتباریة لافی الموجودات الخارجیة

فان قلت الشی الواحد لا یکون له الا وجود واحد خارجی و قد یکون له وجودات متعددة ذهنیة اما فی ذهن واحد او فی اذهان متعددة فالمحذور هو تعدد الوجود الخارجی لشی و التسلسل فی الوجودات و هذا لاینافی فی الذهنی لجواز التعدد فیه

قلت الشی الواحد اذا وجد مثلا فی ذهننا فلاشک انه لیس له فی هذا الحال الاوجود واحد فی ذهننا فاذا توقف اتصافه بهذا الوجود علی اتصافه بوجود سابق کان ذلک الوجود اما فی ذهننا وهو باطل بالوجدان کما مر او فی ذهن آخر و تنقل الکلام الیه و الحاصل انه اما ان یکون موجودا فی مدرک او فی مدارک متعددة غیر متناهیة و الاول باطل قطعا لانا نعلم ان الشی اذا وجد فی مدرک لایکون له فی ذلک الزمان فی ذلک المدرک[2] الاوجود واحد و هذا و ان لم یکن اجلی من عدم تعدد

---

(1) ح موجودات (2) ح التعدد

الوجود الخارجی للشی الواحد فلیس بالخفی منه و الثانی یستلزم ان یکون فی الوجود اذهان غیر متناهیة و اما در واجب پس چون وجود او ذاته لذاته و بذاته است پس انقطاع تسلسل من اول الوهلة در واجب متحقق گشت پس موجود بمعنے ماقام به الوجود الخارجی مخصوص بواجب ماند و ممکن را ازان حظی و نصیبی نیست (اینجا[1] کسی خلط بحث نکند که هر چند وجود واجب لذاته است اما ثبوت وجود مصدری بواجب نیز فرع ثبوت مثبت له است که واجب است زیراکه ثبوت شی بشی فرع وجود مثبت له است فرع ثبوت وجود للمثبت له زیراکه اتصاف مقتضی وجود جانبین در خارج است پس اگر موصوف غیر موجود است ثبوت او بے ضمیمه وجود نخواهد شد و وجود ثانی درکار خواهد شد بخلاف آنکه موصوف عین وجود باشد پس ثبوت این موصوف محتاج بانضمام وجود آخر نیست و حاصل آنکه ثبوت شی بشی فرع ثبوت وجود مصدری موصوف نیست بلکه وجود حقیقی موصوف که مصدری هم فرع آنست درکار است آری بر قاعده متکلمین که وجود واجب را غیر ذات می گویند ذات واجب علت وجود خواهد بود و در ثبوت خود محتاج بضمیمه وجود ثانی خواهد ماند فتامل بدقة النظر و قد مر مرارا من الحاشیة القدیمة و غیرها من ان الحمل قد یکون لعروض شی بشی ای قیام مبدء اشتقاق المحمول او حصته منه بالموضوع کما ان هو شان حمل العرضیات وقد یکون خصوصیته ذات الموضوع من غیر عروض و قیام کما هو شان حمل الذاتیات و حمل زید علی نفسه و فی الواجب تعالی هذا النحو الثانی من الحمل فتذکر و تذکر) و اگر اتصاف ماهیت بوجود مصدری در عقل است پس رجوع بقول صوفیه افتاده که وجود ممکن در عقل است نه در خارج و موجود در خارج یعنے متصف بوجود فی الخارج نیست مگر واجب

(1) ف این عبارت درج نیست

قال صدر الدين شيرازی فی الاسفار الاربعة اما قول القائل لوکانت للوجود افراد فی الماهيات لکان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعا علی ثبوتها ضرورة ان ثبوت الشی الآخر فرع علی ثبوت الآخر[1] فيکون لها ثبوت قبل ثبوتها فغير مستفهم لعدم خصوصية ذلک بکون الوجود ذا افراد بل منشاءه اتصاف اهليته بالوجود و سواء کانت له افراد عينية او لم يکن له الامخصص و تحقيق ذلک ان الوجود نفس ثبوت الماهية لاثبوت شی للماهية حتی يکون فرع ثبوت الماهية و الجمهور حيث غفلوا عن هذا الدقيقة تراهم تارة يخصصون القاعدة الکلية القابل[2] بالفرعية و تارة ينتقلون عنها الی استلزام و تارة ينکرون ثبوت الوجود لاذهنيا ولا عينيا اذ يقولون ان الماهية لها اتحاد بمفهوم الوجود وهو امر بسيط کساير المشتقات يعبرعنه بالفارسية هست وليس له مبداء اصلا لا فی الذهن ولا فی الخارج الی غير ذلک من التعينات انتهی

مخفی نماند که اولا خود صدرا قاعدۀ کليه فرعيه را در وجود نيز بخصوصيت مسلم داشته پس تناقض بين کلاميه ثابت شد و مع هذا چون وجود نفس ثبوت ماهيت است پس ماخوذ[3] سخن درهمان ثبوت داريم که اين ثبوت بماهيۀ ثابت است يانه اگر ثابت نيست صادق آيد الماهية ليست بثابتة وهو باطل و اگر ثابت است پس اين ثبوت اگر حقيقی يعنی مرادف وجود حقيقی واجبی است پس بيان آن گذشت که وی صالح قيام بماهيۀ نيست و اگر ثبوت مصدری است پس اگر انتزاعيست بيانش پيشتر می آيد و اگر وصف خارجی انضمامی است پس تاخر وصف انضمامی از موصوف واجب که قاعده عروض و قيام و وصفيت مقتضی آنست پس بعد از تسليم تاخر وصف از موصوف می پرسيم که اين قاعده کليه[4] (فرعيه يا مطلق است

---

(1) ف ح اخر (2) ف ح القابلة بالفرعية (3) ف ماخوذ (4) اين عبارت درح نيست

یا مستثنی منه الوجود اگر تخصیص کنند بماعدا الوجود پس تخصیص قاعده کلیه) لازم افتاد و اگر گویند که قاعده برعموم خود است پس درین ثبوت نیز جاری خواهد بود پس این ثبوت الماهیة[1] که بماهیة ثابت و وصف انضمامی او است در ثبوت خود بالماهیة محتاج خواهد بود به ثبوت ماهیة موصوف پس اگر ان ثبوت ثانی[2] او است لازم آمد علیة الشی لنفسه و تقدم الشی علی نفسه و غیر ذلک اگر آن ثبوت غیر این ثبوت است لازم آمد وجود شی واحد بوجودات و تسلسل در وجودات و ثبوتات و توارد علل مستقله بر معلول واحد پس در مسئله ثبوت الوجود او الثبوت للماهیة از تخصیص قاعدة کلیه و استثناء وجود ازان کلیه گریزی نیست الابطریق صوفیه که قایل به ثبوت وجود للماهیة حقیقیه نیستند

میر باقر داماد که خرد را معلم حکمت یمانیه میگویاند فرق در ثبوت و تقرر نفس ماهیة من حیث شبحها و قوامها که مفاد جعل بسیط است و در وجود خارجی او که مقتضای جعل مرکب است بیان کرده و سایر علماء مدققین که ازوی متاخر اند تلقی بقبول نموده اند چنانچه این کلام صد را نیز مبنی برهان تقریر است و بر متامل صادق مخفی نیست که اگر ثبوت را بطریق صوفیه مخصوص بوجود علمی واجبی دارند فرق بینهما متحقق است و الا نه ثبوت و تقرر ماهیة فی الخارج بعینه وجود اوست و حیثیة شبح و قوام ماهیة مفید نمی شود و اگر ثبوت و تقرب خارجی را مغایر وجود او دارند رجوع می شود بقول معتزله که می گویند المعدوم ثابت و حق آنست که ثبوت الماهیة و ثبوت الثبوت للماهیة هر دو یکجا منتهی می شوند کما قال المحقق الدوانی فی الحاشیة القدیمة

مولوی جامی در رسالة وجودیه خود می گوید فان قلت هذه المقدمة مخصوصة بماعدا الوجود و المراد بها ان ثبوت شی هو

---

(1) ح ثبوت الماهیة ثابتة (2) ف ثانی عین اوست

غیر صفة الوجود فرع لوجود المثبت له و اما ثبوت الوجود لشی فانما هو مشروطة بوجود المثبت له حین ثبوت الوجود له لا قبله ولا شک انه حین ثبوت الوجود له موجود بنفس ذلک الوجود

قلنا التخصیص و الاستثناء انما یجریان فی الخطابات الظنیة لا فی العقلیات الصرفة لا سیما الضروریات و ایضا من راجع وجدانه وانصف من نفسه ادرک ان انضمام امرین معدومین فی الخارج من غیر قیامهما او قیام احدهما بموجود خارجی لا یجوزه العقل بل یشهد بامتناعه

فان قلت الماهیة باعتبار وجودها العقلی معروضة للوجود الخارجی فکون[1] ثبوت الوجود الخارجی لها فی العقل فرعا لوجودها فیه لا فی الخارج

قلنا ینقل[2] الکلام الی لا وجودها العقلی بان نقول ثبوت الوجود العقلی لها فی العقل موصوف علی وجود سابق لها فیه و ثبوت الوجود السابق لها علی وجود سابق آخر فیه فیتسلسل الوجودات و لیس هذا من قبیل التسلسل فی الاعتباریات التی ینقطع بانقطاع الاعتبار فان کل لاحق موقوف علی السابق کما لا یخفی علی المستدیر انتهی کلامه اذ اللاحق الاخیر موجودة عندکم بلا ریبة فیلزم وجود جمیع السوابق ولا ینقطع لان انقطاع الاعتبار لا یتاتی الا فی جانب الاستقبال او الاعتباریات المحضة لکن لا یخفی علی المتفطن ان الملاحظة العقلیة ظرف الخلط والتعریة معا فیمکن للعقل ان یلاحظ الماهیة معراة عن الوجود ثم تصف به و هذا لا یستدعی سبق وجود آخر علی الوجود العقلی فتامل فیه

ظرفه ما جرا[3] آنست عقل نیز موجود یست یعنی ماهیتی موجوده است پس چون در ماهیت عقلیه سخن رانیم برای وجود عقلی و کل دیگر می باید و تسلسل در عقول لازم آید که از امور خارجیه اند و اگر گویند که انتهای این تسلسل بعلم الهی است پس همان قول صوفیه ثابت شد که اشیا که در علم الهی حاضر

(۱) ف فیکون (2) ف ننقل (3) این عبارت در ج و ف نیست

اند والاعیان ماشمت رایحة الوجود کلیه مقرری ایشان باثبات
وسید فتدبر

وقال فی الهامش علیها قد اشتهر فیما بینهم ان ثبوت شی
بشی فرع لوجود المثبت له و ادعوا فیه الضرورة

قیل ینتقض هذا بصفة الوجود فان ثبوت الماهیة لو کان
فرعا لوجود الماهیة تسلسل الوجودات

واجیب بالتخصیص بان المراد ثبوت شی لشی هو غیر صفة
الوجود فرع لوجود المثبت له و اسند هذا التخصیص الی الامام و قال
السید الشریف قدس سره فی حواشیه[1] علی شرح حکمة العین
و الحاکم بالتخصیص بدیهة العقل الفارقة بین الوجود وغیره

و قال فی حواشیه علی شرح التجرید هذا لیس بشی لان
البداهة لا یفرق فی ذلک بین صفته و صفته نعم یشهد بان
قیام صفة الوجود بموصوفها لا یجوزان یتوقف علی وجوده فوجب
ان لا یکون قیامها قیاما خارجیا علی نحو قیام البیاض الی الجسم
لانه استثنی من تلک القاعدة بالبداهة لان الاستثناء من القاعدة
انما یکون فی الظنیات لا فی العقلیات انتهی

و در اصول سابقه معلوم شد که حکم بداهت این استثنا مرتب
است بر بداهت اثبات تعدد موجودات که بواسطه تخالف احکام
و تمایز آثار بمرتبه قطع و یقین و ضرورت رسیده و کیفیت این
بداهت و اشتباه آن بنظری و عدم تفرقه در بداهت وهم و بداهت
عقل بتفصیل بیان نموده و بطلان قیام این بداهت چنانچه باید
تشریح یافته هرگاه اصل بداهت تعدد حقایق باطل گشته این بداهت
استثنا که بنای فاسد بر فاسد است بطریق اولی باطل بر آمده

قال الفقیر علی المهایمی فی اجلة التأئید و دعوی الضرورة فی
محل النزاع مع جم غفیر من الازکیاء الخیین یاتی ذکرهم و قید
بذلک لا حتراز عن خلاف السوفطائیة فی البدیهیات باطلة نشاءت
من رویة الکثرة فی الموجودات فتوهم ان لکل موجود وجوداخاصا

---

(1) ح حاشیته

و حدوث[1] بعضها فتوهموا ان وجود الحادث الان غير وجود المستمر من الماضی الی الان و فناء البعض فتوهموا ان الوجود الفانی غير وجود الباقی ولا يستلزم کثرة الموجودات کثرة الوجودات اذا لم يکن عين الماهيات لتميز الماهيات مع عدم تميز الوجود ضرورة انا لانشک فی وجود الشبح المرئی من بعد ما نشک فی ماهيته و تحققها بالوجود دون تحقق الوجود لها للدور و الحدوث بالاضافة ای باضافة الوجود الان الی الحادث مع استمرار الا ضافة الی المستمر و الفناء بزوالها[2] و المراد بالاضافة اشراق الوجود برفع الحجب بتصقيل المرآة القابلة للصورة و بزوالها اسبال الحجب بتکدير المرات بل هو واحد يظهر فی الکل ظهور الوجه الواحد فی المرايا المتعددة وجودها متعددة مع بقائه علی وحدته و مرايا الوجود هی حقايق الا شياء المسماة فی اصطلاح الصوفية بالاعيان الثابتة انتهی کلامه

سوال اين استثنا تخصيص قاعده کليه فرعيه نيست بلکه تعميم قاعده يعنے ثبوت شی بشی فرع ثبوت المثبت له سواء کان بنفس الثابت او بغيره

جواب اين استثنا عند التدقيق تخصيص[3] است اگرچه در صورت تعميم آمده و بدستور انتقال از فرعيه باستلزام چنانچه محقق دوانی نموده فی الحقيقة استثناء تخصيص است اما بصورت تعميم آمده و قطع نظر ازينکه استثناء تخصيص در قواعد کليه جاری نيست و ازينکه اين استثنا و انتقال تعميم است باتخصيص بطلان استثنا وجود ازين قاعده در جواب محقق دوانی ميرسد فلينظر

و اگر اتصاف ممکن بوجود مصدری انتزاعی است پس عند التدقيق اين اتصاف انتزاعی نيز مقتضی وجود موصوف است قال فی الحاشية القديمة فان قلت لم صار الاتصاف تقتضی ثبوت الموصوف فی ظرفه ولا يقتضی وجود الصفة فيه مع ان کليهما ظرفان قلت لان الاتصاف اعم من ان يکون بانضمام الصفة الی

---

(1) م حدث (2) ف الغناء (3) ه التخصيص

الموصوف فی الوجود او یکون الموصوف فی نحو من انحاء الوجود بحیث لولاحظ العقل صح له ان ینتزع منه تلک الصفة مثال الاول اتصاف الجسم بالبیاض و مثال الثانی اتصاف زید بالعمی ولاشک ان هذا المعنی یستلزم وجود الموصوف فی ظرف الاتصاف ضرورة انه مالم یکن الشی موجودا فی الخارج مثلا لم یصح انضمام وصف الیه فی الخارج ولاکونه بحیث یصح منه انتزاع وصف ولا یستلزم وجود الصفة فیه اذالعقل قد ینتزع من الموجود الخارجی امورا اضافیة او سلبیة لاتحقق لها فی الخارج و یصفه بها وصفا صادقا انتهی

ولا یخفی ان قوله ولا شک ان هذا المعنی یستلزم وجود الموصوف فی ظرف الاتصاف ضرورة انه مالم یکن الشی موجودا فی الخارج لم یصح انضمام وصف الیه الخ ینادی بصوت رفیع و الحق ایضا لایتجاوز عنه بان انضمام وصف الی شی موقوف علی وجود ذلک الشی سواء عبر عن هذا التوقف بالفرعیة کمایفعله الجمهور او بالاستلزام هربامن النقص بالوجود کما فعله الدوانی فاذن نحن نسلمه ان الشی مالم یکن موجودا ای متصفا بالوجود لم یصح انضمام وصف الیه کماقلت فاتصاف الشی بالوجود الذی هو ایضاصفة لایصح الا اذا کان ذلک الشی موجودا ولا معنی لکون الشی موجودا الا اتصافه بالوجود فتوقف اتصاف الشی بالوجود علی اتصافه بالوجود فان کان بوجود اخر فیلزم التسلسل و ان کان بنفس هذا الوجود فطرفا هذین الاتصافین هما الشی و الوجود فیجب ان یکون الاتصافان ایضا متحدین ضرورة ان مغائرة الاتصاف باتصاف اخر لیس الا باختلاف طرفیه فلما اتحد اتحد ایضا فیلزم توقف الاتصاف علی نفسه وهو باطل و اما فی صورة الاستلزام فنقول ان الاتصاف الثانی مستلزم للاتصاف الاول و یجب المغائرة بین اللازم و الملزوم سواء کان علاقة اللزوم علیة احدهما للاخر او معلولیة کلیهما لعلة اخری و ان لم یتحقق المغائرة بین اللازم و الملزوم فلیس هناک لزوم اصلا وقد بینا ان لاتغایر بین

الاتصافين عند اتحاد الطرفين فلا يفيد للمحقق الانتقال من الفرعية الى الاستلزام ولا يصح الاستثناء ايضالان غاية التوجيه فى الاستثناء هو ان اتصاف الشى بالوجود فرع الاتصاف بنفس ذلك الوجود و بنهج آخر قد تقرران المعانى المصدرية لايتخصص ولا يتعدد الا بالاضافات[1] الى الامور المختلفة فان كان المضاف اليه امرا واحدا لم يتعدد افراد المصدر المضاف اليه و اذا تمهد هذا فاعلم ان ثبوت المثبت له بنفس الوجود لامعنى له الاثبوت الوجود له فان قيل ثبوت الوجود لشى يستلزم ثبوت الوجود له فيلزم ان يكون الشى لازما لنفسه وهو صريح البطلان فان اللزوم لايتصور الا بالنسبة الى الخارج لاالذات و الذاتيات فتامل فانه دقيق

و اعلم ان من تدقيقات المتاخرين فى معنى الاتصاف و بيان اقسامه ان الوجود الرابطى على ماهو المشهور يطلق على معنيين احدهما النسبة الحكمية المشتمل عليها جميع العقود فى الحكاية و الاتصاف قد يطلق على هذا المعنى و الآخر وجود الشى و ثبوته بشى فى مرتبة مطابق الحكم وهذا قد يكون وجودا له بحسب حاله فى نفسه و يقال له الانضمامى كوجود الاعراض لمحالها وقد يكون مجرد الشى للغير[2] و قيامه بحسب حال الغير من غيران يكون وجودا فى نفس ذلك الشى[3] كما للامور الانتزاعية فى طرف لايتقوم معروضها بهافيه[4] و يقال له الاتصاف الا نتزاعى سواء كان فى الخارج كاتصاف زيد بالعمى و السماء بالفوقية او فى الذهن بحسب[5] الخارج بان يكون مصداقه هوية عينية و ان كان مطابق الحكم هوية ذهنية بحسب عروض حصصها لها فى العقل كماقيل او بحسب كونها بتقومها[6] بالوجود الذهنية[7] من حيث اشتراطه بالوجود الذهنى كاتصاف الماهية بالكلية ونحوها فهذا المعنى الثانى اذا اضيف الى الموصوف يصير اتصافا انضماميا

---

(1) ه الاتصافات (2) ف ح الغير (3) ف ح لامور (4) ف متقوم
(5) ف يجب (6) ف يقومها (7) ح الذهن

كان او[1] انتزاعيا و اذا اضيف الى الوصف يصير عروضا و قياما وقد يطلق الاتصاف على التجوز على القيام سواء حقيقتا[2] وهو الماخوذ على الوجه الاعم حيث يتناول الخلط الاتحادى الذى بحسبه لايتميز[3] الموصوف عن الوصف حيث تقومه و تحصله به فى طرف ذلك الخلط كما للمهية بالقياس الى وجودها و ذاتياتها فى مرتبة مصداق الحكم او غير حقيقى وهو قيام الشى بنفسه الذى مرجعه عدم القيام بغيره و اما العروض فمختص بالعرضيات

الاتصاف على اربعة اقسام و بهذا يظهران الاتصاف على اربعة اقسام

الاول الانضمامى كاتصاف الجسم بالبياض

و الثانى ان يكون الموصوف وحده موجودا فى الخارج متميزا عن الوصف يتقدم تحصله على الاتصاف به مع كونه بحسب هذا الوجود على حيثية يصح بالنظر اليها اخذ الوصف و انتزاعه منه و من ههنا يقال ان هذا الاتصاف فى الخارج و ان كان انتزاعيا كاتصاف السماء بالفوقية و زيد بالعمى

الثالث ان يكون الموصوف بشرط حصوله الذهنى متصفا الوصف اتصافا انتزاعيا كاتصافه بالكلية و نحوها

و الرابع ان يكون الموصوف وحده موجودا فى ظرف[4] غير متميزفيه عن الوصف متحصلة به فيكون الاتصاف الحقيقى فى طرف اخر هو الذهن اولدى الملاحظة[5] العقلية التى هى طرف الخلط و التعرية باعتبارين لكن بحسب طرف فيه الخلط الصرف كالخارج مثلا كالاتصاف بالوجود وما يتقدم هذا اذا اعتبر فى ظرف الاتصاف تميز الموصوف عن الوصف بمعنى تعريته عنه بالنظر الى ذاته مع عزل النظرعما هو خارج عنه مع قيام تقومه فى نفسه و اما اذا اعتبر فيه مجرد كون الموصوف فيه بحيث يصح اخذ الوصف و انتزاعه منه[6] و ان كانت الحيثية

---

(1) ح و (2) ف حقيقيا (3) ف يتميز (4) ف طرف (5) ف ملاحظة
(6) ف عنه

نفس ذاته او استفادة الى الجاعل على وجه التحليل كما فى الاتصاف با لذاتى والوجود فى الممكن فيكون ظرف[1] الخلط بعينه ظرفا[2] الاتصاف و ان كان اطلاق الاتصاف عليه على التجوز

فان قيل على هذا لا يكون الوجود و نحوه من المعقول الثانى المعتبر فيه كون الذهن فقط ظرفا الاتصاف

قلنا ان المعتبر فى المعقول الثانى هو الاتصاف بحسب الحقيقة و ان هو الا فى الذهن و قيل الاتصاف بالوجود و نحوه ليس الا فى مرتبة الحكاية دون المحكى عنه كما يدل عليه ظاهر كلام المحقق الدوانى

ولا يخفى على الفطن العارف ان ما يستفاد من هذا التحقيق هو ان الاتصاف ليس حقيقة فى الخارج بل هو عقلى صرف فان اطلاق الاتصاف على مجرد كون الموصوف فيه بحيث[3] يصح انتزاع الوصف عنه اطلاق مجازى و كذا ما استفاد من كلام المحقق الدوانى من عدم كون الاتصاف فى المحكى عنه والحضارة فى الحكاية فقط يدل على ان الشى غير متصف فى نفسه بالوجود و اما الاتصاف الحقيقى الذى يعتبر فيه تميز الموصوف عن الصفة فى ظرف الاتصاف[4] فهو ليس الا فى العقل و نحو الملاحظة فبهذا القدرتم مطلب الصوفية ايضا رحمهم الله من ان وجود الممكنات امر عقلى اى اتصافها بالوجود بعض الملاحظة العقلية و بعد اللتيا والتى مال هذا التحقيق الى ان ليس فى الخارج الا هوية واحدة ثم العقل يضرب من التحليل تحللها[5] و تفصلها الى ماهية و وجود و يصفها[6] به و ينزعه منه كما قال المحقق الدوانى و الفاضل الهروى و غيرهما من جمع كثير من العلماء و الفضلاء

پس حاصل این همه آنست که عقل از ماهیة انتزاع وجود میکند و حالانکه این انتزاع عقل از قبیل اغلاط اوهام است زیراکه ما عنه الانتزاع چیزے دیگر است که مستقل است در

---

(1) ف. طرف (2) ف. ح ظرف (3) ف. ح بحسب (4) ف. طرف

(5) ف. ح یحللها و یفصلها (6) ف. و یضیفها

صحت انتزاع و عقل پے بادراک آن نبرده نسبت آن بماهیة میکند
و آن چیز دیگر ذات وجود حق است که در هرجا ساری و در
هرجا انتزاع موجودیة راجع باو است و بیانش عنقریب می آید
و قطع نظر از ضرورت وجود موصوف در اتصاف انتزاعی ما می
پرسیم که این انتزاع وجود مصدری اگر بدون مبداء انتزاع است
پس محض منتزع عقل و مخترع و هم گشت و اگر مبداء انتزاع
است پس آن مبداء انتزاع) [1] چنانچه اصحاب نظر باجماع نوشته
اند که مبداء انتزاع وجود در واجب ذات اوست بذات خود و در
ممکن استناد (الی الجاعل پس ازین استناد) میپرسیم که صفت
ثبوتیه خارجیه ممکن است یا محض منتزع [2] عقل و مخدوت وهم اگر
محض منتزع عقل است بدیهی است که (امر) [3] عقلی محض اگر
منضم گردد بماهیة پیش از وجود فایده انتزاع نخواهد بخشید
مگر بطریق اختراعات اوهام و اگر صفت ثبوتیه خارجیه است پس
ثبوت این استناد فرع ثبوت مثبت له است در ظرف خارج پس
ممکن را پیش از ثبوت این استناد وجودی دیگر درکار شد پس سخن
دران وجود وجود افتاد و لزوم تسلسل متحقق گشت پس قیام وجود
مصدری بممکن غیر ممکن و اطلاق موجود بمعنے ما قام به الموجود
المصدری نیز مخصوص بحضرت واجب است تعالی شانه

میر باقر داماد تدقیق فلسفی بکار برده فرق در مبداء
و مناط میکند و میگوید که مبداء انتزاع وجود در ممکن ذات
واجب است و مناط انتزاع حیثیت استنادیه و مخفی نیست که
ماهیة ممکن [4] من حیث هی لا موجودة ولا معدومة بلکه از امور
عقلیه اعتباریه و وجود مصدری نیز امر اعتباری و مناط انتزاع
نیز اعتباری پس موجود حقیقی نماند مگر وجود واجبی و این
تفرقه و تدقیق هیچ فائده نه بخشد و نیز سخن دران حیثیت
میکنیم که این حیثیت استنادیه است یا تعلیلیه است پس
مناط انتزاع نماند یا تقییدیه پس اکر داخل اشیای موجوده منتزعه

---

(1) زاید در ف و ح (2) ف مخترع (3) ف ح اختراع (4) ف ممکنه

عنها است پس مرکب از اعتباری وغیر اعتباری اعتبار یست و اگر خارج است پس لازم اعم جمیع موجودات ممکن است و تحقیق میر داماد که استناد لازم اعم بطبیعتۀ مشترکۀ میکند وجود مصدری را که لازم اعم جمیع ممکنات موجود[1] است مستند بطبیعت مشترکۀ که حیثیت صدور عن الجاعل است میکند پس واجب آمد که این لازم اعم یعنے حیثیت تقئید مستند باشد بطبیعت مشترکۀ دیگر و هلم جراو این تسلسل هر چند در امور اعتباریۀ است اما استحالۀ اوبدیهی است که انقطاع آن با نقطاع اعتبار متصور نیست فتامل فیۀ

سوال اگر کسے گوید که معنے استناد استناد ممکن بجاعل آنست که جاعل تعالی شانۀ ماهیۀ ممکنۀ را بنوعی ساختۀ که انتزاع وجود از وی صحیح گشتۀ و همگی علما بعد تطویلات کلام آخر رجوع بهمیں تحقیق میکنند و جواب اخری مر ایشان را همیں تحقیق است

جواب ([2]در صورت جعل مرکب ماهیۀ فی حدذاتها مستغنے است از جاعل وهو باطل کمامر مرارا و در صورت جعل بسیط و افاضۀ نفس ماهیۀ) حدوث شی لاعن شی محال و در حدوث ذاتے نیز همیں حال است پس معلوم وجهے از وجوۀ علت و شانی از شیون و حیثیتے از حیثیات و اعتباری از اعتبارات او خواهد بود و چون علت اولی تعالی شانها بسیط محض است پس سرایت او در معلولات بتمامها است و ذات علت محیث بحیثیتے معلول است و محیث بحیثیت اخری معلول اخر پس مبداء انتزاع وجود ذات محض ماند که پیش از حیثیات نیز صحت انتزاع وجود مصدری ازان ذات بود و حیثیت را تاثیری دریں انتزاع نماند[3] ([4]و بغلطی عقل مشوب بوهم غیر مکمل بنورحق آن انتزاع وجود منسوب بماهیۀ اعتباریۀ و ذهول از ماینتزع عنۀ فی نفس الامر واقع گشتۀ) فاذن لاموجود الا الله

---

(1) ف موجودۀ (2) این عبارت در ف و ح نیست (3) ف بماند
(4) این عبارت در ف و ح نیست

صادق آید[1] فتامل (فیه حق التامل فان المقام مزلة الاقدام و الاستعانة من الله المنعام بداتکه)[2] کلیه حدوث شی لاعن شی محال چنانکه در حکمة رسمیه باثبات رسیده همین قسم در حکمة الهیه نیز این کلیه مسلم الثبوت است

قال الله سبحانه و تعالی ام خلقوا من غیر شی ام هم الخالقون این استفهام انکاری دلیل است بر استحاله مخلوقیه من غیر شی یعنے حدوث شی من غیر شی محال

و فی الحدیث عن طاؤس قال جاء رجل الی عبدالله بن عمرو بن العاص فساله عم خلق الخلق قال من الماء و النور و الظلمة و الریح و التراب قال الرجل مم خلق هولاء قال لاادری قال ثم اتی الرجل الی عبدالله بن الزبیر رضی الله عنهما فساله فقال مثل قول عبدالله ابن عمرو قال فاتی الرجل عبدالله ابن عباس رضی الله عنهما فساله فقال مم خلق الخلق قال من الماء و النور و الظلمة و الریح و التراب قال الرجل فمم خلق هولاء فتلا عبدالله بن عباس رضی الله عنهما و سخر لکم مافی السموات و الارض جمیعا منه فقال الرجل ماکان لیاتی بهذا الارجل من اهل بیت النبی صلی الله علیه وآله وسلم

شیخ ابراهیم کردی میگوید قال البیهقی قلت اراد ان مصدر الجمیع منه ای من خلقه و ابداعه و اختراعه خلق اولا الماء وماشاء من خلقه لاعن اصل ولاعن مثال سبق ثم جعله اصلالما خلق بعده فهو المبدع وهو الباری لارب غیره ولا خالق سواه انتهی

اقول لوکان مراد ابن عباس مجرد ماذکره البیهقی من ان مصدر الجمیع من خلقه کان یکفی فی ذلک قوله تعالی الله خالق کل شی لکن السوال انما وقع بمم و وقع الجواب عنه فی تلاوته الآیة فالظاهر ان فهم السایل من تلاوة ابن عباس لیس مجرد ماذکره بقرینة قدحه ماکان لیاتی بهذا الخ فان ماذکره البیهقی

---

(1) ف آمد (2) این عبارت در ف و ح واقع است و در دیگر نسخه نیست

ليعرفه كل من امن به لقوله تعالى الله خالق كل شى فلا يظهر وجه بقول ابن عمرو و ابن الزبير لادرى فانهما من افضل المومنين بان الله خالق كل شى و اذا قيل ان ابن عباس رضى الله عنهما اراد بتلاوة الآية ان جميعا منه اى من نوره المضاف الذى هو العماء[1] الموجود المفاض منه تعالى بايجاده تعالى انطبق الجواب على السوال من غير تكلف ولا محذور انتهى كلام الكردى من اسعاف الحنيف[2] بسلوک مسلک التعريف

و بريں تقدير مفاد كلمهٔ همه ازوست و همه اوست و همه باوست يکے باشد که آنجا مبدائية و قيومية بعينية بعينيت اوست باشيا كما سبق تفصيله فليحفظ

و حديث مشهور انا من نورالله و الكل من نورى على اختلاف الفاظ الرواية منا ديست بصراحت باين معنى بنوعيكه محتاج بيان نيست

معنے سيوم مصطلح حكما است و ايشان موجود بمعنى مانسب الى الوجود ميگيرند چنانكه ماء مشمس كه چون آب به نسبت محاذات آفتاب گرم گشت از لفظ شمس مشمس اشتقاق نمودند و برآن آب اطلاق نمودند و شک نيست كه اين بحسب عرف عام و اهل لغت مجازى محض است و اگر قومى لفظى را بمعنى خاطر خواه اصطلاح مقرر كنند تعرض برد و كد آن لازم نيست لامشاحة فى الاصطلاح اين قدر خود مسلم گشت كه ممكنات را موجودات گفتن بطريق مجاز اصطلاحى است اما چون فرقه عظيمه از علما و عقلا بان رفته اصطلاح خود قرار داده اند و البته از وجوه مناسبت خالى نيست لهذا تفتيش اين مقام هم از واجبات است

بدانكه باعث بر اين اصطلاح ايشان را آن شده كه ايشان ببراهين عقليه دريافت نمودند كه درواجب تعالى وجود مطلق عين اوست و در ممكنات نه عين

---

(1) ف العماء و الوجود المفاض (2) ف الحنيف

ذوات ایشان است نه زاید عارض نه بر نحو انضمام و نه بر نحو انتزاع و درین محل ذکر بعضے مقدمات دلیل مشهور که علامه رازی برعینیت وجود مطلق قایم نموده و سایر اذکیاء آنرا مسلم داشته اند ضرور افتاده

کل مفهوم مغایر للموجود کالانسان مثلا مالم ینضم الیه الوجود بوجه من الوجوه فی نفس الامر لم یکن موجودا فیها مطلقا[1] و این مقدمه منادی است بآنکه چون ایشان قایل باشند که وجود معری است از تقیید بغیره و الانضمام بغیره پس حکم بموجود هیچ شی غیر از وجود مطلق درست نخواهد شد و چون حکما قایل تنزل و تجلی نیستند پس بر مذهب ایشان در هیچ مرتبه انضمام وجود باشیاء صحیح نیست و بدستور مقدمه ثانیه این دلیل و مالم یلاحظه العقل انضمام الوجود لم یمکن للحکم بکونه موجودا یعنے تاعقل انضمام وجود مطلق را باچیزی ملاحظه نکند ممکن نیست مرعقل را که حکم کند بموجودیه شی که ثبوت وجود مصدری است یعنے انتزاع موجودیه از شی بے انضمام وجود حقیقی عند العقل صحیح نیست و ازین جامعلوم شد که نسبتے غیر انضمام در انتزاع وجود مصدری و حکم بموجودیه کافی نیست و در همین دلیل میگوید و یکون الواجب هوالوجود المطلق المعری عن التقیید بغیره و الانضمام بغیره

و از بعض فضلاء منقول است که وی از علامه رازی شنیده که این[2] است مذهب اولین و آخرین از حکماء محققین و لهذا حکماء میگویند که اسم فاعل و مفعول گاهی بمعنے نسبت می آید چنانکه مشمس[3] و دایره پس همین معنے موجودیه اشیا خواهد بود که اشیا را نسبتے است بوجود حالا از حال این نسبت سخن باید راند که نسبت باشیا در خارج ثابت است

---

(1) ف ح قطعا (2) ف آن (3) ف شمس (4) ف دانند

یا در عقل صرف اگر در عقل صرف است پس این موجودیۀ مجازیۀ هم که فرع ثبوت نسبت است محض عقلی خواهد بود و لیس کلامنافیه

و اگر اتصاف این نسبت در خارج است پس در ظرف اتصاف وجود موصوف شرط است پس ممکن را وجودی باید که مقدم باشد بریں نسبت که مقدم است بر وجود پس یادور لازم است یا تسلسل و کلاهما باطلان بالاتفاق پس حصول این نسبت هم باشیاء محال که مستلزم محال است لو سلمنا که اشیا را با واجب نسبتی است پس این نسبت اگر ایۀ نسبۀ کانت گیرند پس لازم می آید که صور علمیۀ واجب که ماهیات ممکنات اند همه قدیم باشند ازلا وابدا زیرا که مفروض عموم نسبت است پس ایشان را هم نسبت محاذات و حضور عند العالم متحقق است پس می بایستی که اطلاق موجود بر اشیا در ازل باشد و اگر گویند که حکما قایل بقدم عالم اند گوئیم شک نیست که جزئیات حادثه خود البته نزد ایشان هم قدیم نیست و اگر گویند تعلق علم بجزئیات نیست پس ازلیۀ جزئیات نیست پس ازلیت جزئیات لازم نیاید گوئیم که ایشان و محققان ایشان قایل اند بعلم بجزئیات علی وجه الاجمال پس نسبت اجمالی متحقق گشت و بفرض عموم نسبت کافی باشد در ازلیت اینها و اگر خصوصیت نسبتے بیان می کنند پس شک نیست که نسبت مبدائیت و علیت مقید[1] نمی شود زیراکه بحکم حدوث شی لا عن شی محال لازم می آید که وجود مطلق واجبی ساری باشد در اشیا بحیثیات مختلفه پس تعدد موجودات که مدار علیۀ ایشان است بر هم خورد وچون حیثیات از مداخلت در انتزاع موجودیت از وجود مطلق معزول اند پس لا موجود الا الوجود الواجبی باثبات رسیده خواه مقر باشند خواه منکر خواه بدانند یا ندانند

و کیف ما اتفق اطلاق مجازی را کسے منکر نیست سخن در اطلاق موجود با لحقیقۀ بر غیر حق است و آن خود باثبات نرسید

---

(1) ف تقید

وچون صوفیه نسبت مظهریه و ظهور انعکاسی اثبات می کنند پس ایشان باین معنے قائل اند که عکس مجازا موجود است و حقیقة بالشخص فافهم

قال الصدر الشیرازی فی الاسفار الاربعة و ذهب جماعة الی ان الوجود الحقیقی شخص واحد وهو ذات الباری تعالی و الماهیات امور حقیقیة موجودیتها عبارة عن انتسابها الی الوجود الواجبی و ارتباطها به تعالی فالوجود واحد شخصی عندهم و الموجود کلی له افراد متعددة هی الموجودات و نسبوا هذا المذهب الی اذواق المتالهین

اقول فیه نظر من وجوه

الاول ان کون ذات الواجب بکونه وجودا لجمیع الماهیات من جواهر و اعراض غیر صحیح کما لایخفی عند التامل فان بعض افراد الموجودات مما لاتفاوت فیها بحسب الماهیة مع ان بعضها متقدم علی بعض بالوجود ولا یعقل تقدم بعضها علی بعض بالوجود مع کون الوجود الواحد وحدة حقیقیة منسوبا الی الکل فان اعتذر بان التفاوت بحسب التقدم و التاخر لیس من الوجود الحقیقی بل فی نسبتها و ارتباطها الیه بان یکون نسبة بعضها الی الوجود الحقیقی اقدم من بعض[1] آخر نقول النسبة من حیث انها نسبة امر عقلی لاتحصل ولا تفاوت لها فی نفسها بل باعتبار شي من المنتسبین فاذا کان المنسوب الیه ذاتا احدیة و المنسوب ماهیة و الماهیة بحسب ذاتها لایقتضي شیئا من التقدم و التاخر و العلیة و المعلولیة و الاولیة[2] ایضا بعض افراد بالقیاس الی بعض لعدم حصولها ولیستها[3] فی انفسها و بحسب ماهیتها فمن این یحصل امتیاز بعض افراد ماهیة واحدة بالتقدم فی النسبة الی الواجب و التاخر فیها

و الثانی[4] ان نسبتها الی الباری ان کانت اتحادیة یلزم کون الواجب ذا ماهیة غیر الوجود بلی ذا ماهیات متعددة متخالفة

---

(1) ف بعد (2) ف ولا اولویه (3) ف لیسیتها (4) ف و الثانی نسبتها

و سيجئ ان لاماهية له تعالى سوى الانية و ان كانت النسبة بينهما و بين الواجب تعالى تعلقية[1] و تعلق الشئ فرع وجودهما و تحققهما فيلزم ان يكون لكل من الماهيات وجود خاص متقدم على انتسابها و تعلقها اذ لاشبهة فى ان حقايقها[2] ليست عبارة عن التعلق بغيرها فان كثيرا مانتصور الماهيات و نشك[3] فى ارتباطها الى الحق و تعلقها به تعالى بخلاف الوجودات اذ لايمكن ان يقال ان هوياتها لايغاير تعلقها و ارتباطها اذ لايمكن الاكتناه بنحو من انحاء الوجود الامن جهة العلم بحقيقة سببه و جاعله كما بين فى علم البرهان و سنبين فى هذا الكتاب ان شاء الله تعالى

الثالث ان وجودات الاشياء على هذه الطريقة[4] ايضا متكثرة كالموجودات الا ان الموجودات امور حقيقية و الوجودات بعضها حقيقى كوجود الواجب و بعضها انتزاعية كوجود الممكنات فلا فرق بين هذا المذهب و المذهب المشهور الذى عليه الجمهور من المتاخرين القايلين بان وجود الممكنات امر انتزاعى و وجود الواجب لانه تعالى بذاته مصداق حمل الموجود بخلاف الممكنات الا ان الامر الانتزاعى المسمى بوجود الممكنات يعبرعنه فى هذه الطريقة بالانتساب او التعلق او الربط او غير ذلك فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقى شخص و الموجود كلى متعدد دون الطريقة الاخرى لا وجه له ظاهرابل نقول لافرق بين المذهبين فى موجودية الاشياء و وجودها معنى عقلى و مفهوم كلى شامل لجميع الموجودات سواء كان مابه الوجود نفس الذات او شئ[5] اخر ارتباطها كان اولا فان اطلق الوجود على معنى آخر وهوالحق القايم بذاته لكان ذلك بالاشتراك انتهى

وانت تعلم مافيه لان اهل هذه الطريقة لايقولون بقيام الوجود و انتزاعه من الممكنات بل لاينتزع الاعن نفس ذات

(1) ف تعليقة (2) ف ح من (3) ف و تشك (4) ف الطريقة متكثرة
(5) ف ح شيئا آخر

الباری تعالی و یقولون یصدق[1] الموجود علی الممکنات من دون قیام الوجود و انتزاعها عنها و یقولون صدق المشتق علی شی ولا یقتضی قیام مبدئه به کالحداد و المشمس یصدقان علی شی من دون ان یقوم به مبداء و اهل الطریقة المشهودة یقولون بانتزاع الوجود من الممکنات و یقولون صدق الموجود علیها بقیام مبدءها او انتزاعه[2] عن الممکنات فقوله بان وجودات الاشیاء بهذه الطریقة[3] اراه متکثرة ظاهر الفساد لانه ان اراد بالوجودات الحقیقیة العینیة ففساده ارفع من ان یخفی و ان اراد الوجودات الانتزاعیة فلا یخفی ان تکثرها یستتبع تکثر منشاء انتزاعها و منشا انتزاعها علی هذه الطریقة واحدة هی نفس ذات الواجب تعالی

معنے چهارم مختار شیخ ولی الله محدث هرچند این معنے هم از کتب قوم مستنبط میگردد اما شک نیست که این معنے حقیقی نیست بلکه مصطلح و مجاز اصطلاحی و اصطلاح هم اصطلاح قومی نیست بلکه مصطلح شخصے یادو شخصے است

مواطن تحقق اشیاء صاحب قول الفصل دقیقه در تدقیق مواطن اشیا نوشته و هرچند استناد مطلوب این بنقل یک دو فقره میسر بود اما تطویل سخن بنا بر آنکه تدقیق مواطن ثلثه از انفع مطالب بود مجوز افتاد میگوید مواطن تحقق اشیا سه موطن است

موطن اول نفس الامر و آن عبارتست از اقتضاات حضرت الوجود الحق که بمنزله لوازم است و صوفیه آنرا شیونات ذاتیه گویند زیراکه هرچه موجود شد یا خواهد شد بازای وی اقتضائی و شانی مر اول الاوایل را ثابت است پس احدیت جمیع شیونات موطن نفس الامریست و چون مدار ادراک بر تجرد است کما برهن علیه فی موضعه و حضرت الوجود الحق بر اعلی شواهق تجرد است پس بذات[4] خود مدرک این شیونات ذاتیه خود باشد

---

(1) ف یصداق (2) ف ح انتزاعه الممکنات قوله (3) ف الطریقة متکثرة (4) ف ذات

باین جهت صور علمیه نیز توان گفت نه آنکه در ذات صور اشیا مرتسم اند تا لازم آید که ذات محل امور متکثره باشد تعالی عن ذلک

قال المحقق الجامی قدس سره فی مقدمة شرحه للفصوص نفس الامر عبارة عن العلم الذاتی الحاوی بصور الاشیاء و کلیتها[1] و جزئیتها صغیرها و کبیرها جمعا و تفصیلا عینیة کانت او علمیة لا یعزب عنه مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء انتهی کلامه

قال الشیخ ابراهیم الکردی فی جلاء الفهوم المراد بنفس الامر علم الحق تعالی باعتبار عدم مغایرته للذات فان علم الحق له اعتباران احدهما انه لیس غیر الذات و الثانی انه لیس عین الذات ولا یقال بالاعتبار الاول العلم تابع للمعلوم لان التبعیة نسبة تقتضی طرفین متمایزین ولو بالاعتبار[2] ولا تمایز عند فرض عدم المغایرة و انما یقال بالاعتبار الثانی لتحقق التغایر النسبی المصحح للتبعیة و المعلوم الذی یتبعه العلم هو ذات الحق تعالی بجمیع شیونه و نسبه و اعتباراته فمن هنا یقول المحققون علمه تعالی بالاشیاء ازلا عین علم نفسه بنفسه و علم کل شی بنفس علم بنفسه لان کل شی من نسب علمه بالاعتبار الاول الذی هو عدم مغایرته[3] للذات فاذا علم ذاته بجمیع نسبها فقد علم کل شی من علمه بنفسه انتهی کلامه

سوال حکما مبرهن ذکر کرده اند که از واحد حقیقی صادر نمی شود مگر واحد پس ذات حق چگونه مقتضی این همه شیونات باشد

جواب[4] ذات من حیث هی مقتضی یکشان است و بشرط این شان مقتضی شان دیگر و بشرط این هر دو شان مقتضی شیون دیگر و هکذا الی ما لا تعد ولا تحصی

---

(1) ف کلیها و جزئیها (2) ف بالاعتبارات (3) ه مغائرة

(4) ف جواب من حیث

موطن دوم خارج است و آنچه از اطلاقات متکلم و حکیم و صوفی بے پردہ[1] می شود آنست کہ خارج کنایت باشد از وجود منبسط زیراکہ موجود فی الخارج آنرا گویند کہ مترتب الاحکام و الاثار المختصة باشد و هرچند کہ مبداء حقیقی ترتب احکام آثار حضرت الوجود الحق است لکن چون صدور وجود منبسط از وی بطریق ابداع است پس وجود منبسط را نیز مبداء ترتب احکام و آثار ماهیات توان گفت با آنکہ ربط و نسبت مجهول الکیفیت ماهیات را با حضرة الوجود الحق بدون توسط وجود منبسط نتواند شد چنانچہ شب نشینان را در استفاضہ نور از شمس توسط قمر ضرور یست

قال شارح المواقف فی بحث الوجود الذهنی لا شبهة فی ان النار مثلا لها وجود بہ یظهر عنها احکامها و آثارها من الاضاءة و الاحراق وغیرهما و هذا الوجود یسمی وجودا عینیا و خارجیا و هذا مما لا نزاع فیها انما النزاع فی ان النار هل لها سوی هذا الوجود وجود اخر لا یترتب بہ علیها تلک الاحکام و الاثار اولا و هذا الوجود الآخر یسمی وجودا ذهنیا و ظلیا وغیر اصیل و علی هذا یکون الموجود فی الذهن نفس الماهیة التی توصف بالوجود الخارجی و الاختلاف بینهما بالوجود دون الماهیة انتهی کلامہ

پس معلوم شد کہ نزد متکلمین و حکما وجود خارجی عبارت از وجودیست کہ مبداء ترتب احکام و آثار شود و همین است وجود اصیل و معلوم شد کہ آن وجود منبسط است اما صوفیہ پس هر کہ تصفح رسایل ایشان کردہ باشد بروی مخفی نخواهد شد کہ ایشان وجود منبسط را بنفس رحمانی تعبیر میکنند و عالم را متعین در نفس الرحمانی میگویند

---

(1) ف بے پردہ

قال الشیخ الاکبر فی الباب السادس من الفتوحات[1] فلما اراد وجود العالم و بداه علی حد ما علمه بعلمه (بنفسه)[2] انفعل عن تلک الارادة المقدسة بضرب تجلی من تجلیات التنزیه الی الحقیقة الکلیة انفعل عنها حقیقة تسمی الهباء بمنزلة طرح البناء و الجص لیفتح فیها ماشاء من الاشکال و الصور انتهی کلامه

پس هرچه درین وجود منبسط تحقق دارد وی را موجود خارجی گویند

سوال برین تقدیر این وجود منبسط را و حضرت الوجود الحق را موجود نتوان گفت زیراکه معنی موجود من وقع علیه الوجود یا من قام به الوجود یا من نسب الی الوجود گفته اند و این هر سه معنے تغائر ذات و وجود می خواهد و لهذا بعض المحققین گفته اند قد تحقق و تقرر ان مایعرضه الوجوب او الوجود فهو ممکن فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتاکد المتقایم بذاته لانه امر یعرضه الوجود و لهذا صرح المعلم الثانی و الشیخ بان اطلاق الموجود علیه تعالی مجاز

جواب اطلاق موجود بحضرت الوجود الحق و وجود منبسط بمعنے مترتب الاحکام و الآثار است و ایضا حضرت الوجود الحق را تجلی است اعظم در حاق وسط وجود منبسط و برین تجلی موجود بحقیقة محمول است بلکه مطمح نظر متکلم همین تجلی اعظم است لهذا وجود واجب را زاید بر ذات میگویند و صادق است بحیثیت این تجلی اعظم زیراکه در شرایع اخبار همین تجلی است و مقصد متکلم اثبات عقاید شرعیه است لاغیر

قال مرشدی فی المکتوب المدنی ان الذات الالهیة من حیث هی هی اجل من ان یکون[3] فی الخارج او فی الاعیان[4] اذ الخارج اسم النفس الرحمانی و فی الاعیان کنایة عنه نعم للحق تجلی عظیم هوفی الخارج ویوصف الحق بانه فی الخارج او فی العماء بشرط هذا التجلی انتهی کلامه

---

(1) جزء اول صفحه ۱۱۹ (2) این لفظ از نسخه مطبوعه فتوحات است (3) ف اکون (4) ف ح العیان

اقول خارج را کنایه از وجود منبسط داشتن حرف معقول و متبادر الی العقول است اما اگر خارج را بمعنے لخویش دارند یعنے خارج از علم پس وجود حقیقی و وجود منبسط که هر دو خارج از مرتبه علم الهی اند از موجودات خارجیه می شوند بے احتیاج بتاویل الموجود مایترتب علیه الآثار اگرچه این معنے لازم آن باشد و تحقیق آنست که دهر کنایه از وجود منبسط است و سرمد عبارة از وجود حقیقی که بجز مبداء قیوم ظرف وقوع احدی نیست و محیط است بدهر و خارج و شامل هر دو که وی مقابل علم است

وطن سیوم اذهان موجودات است زیراکه هر چیزی که در ذهن کسے باشد البته از معدومات مطلق ممتاز است و بسبب این تحقق[1] محکوم علیه احکام ثبوتے میشود و باید دانست که درمیان نفس الامر و هر یک از خارج و ذهن عموم و خصوص مطلق است اما میان ذهن و خارج عموم و خصوص من وجه است محل اجتماع مثل انسان و فرس و محل افتراق از جانب ذهن معقولات ثانوی است و از جانب خارج وجود مجرد از ماهیات زیراکه هرگاه متلبس بماهیة نباشد ذهن اورا نتواند تصور کرد پس ادراک وجود مجرد نتواند شد مگر بطریق مشاهده و علم حضوری

و قال صدر الدین شیرازی فی الشواهد[2] الربوبیة الوجود لایمکن تصوره بالحد ولا بالرسم ولا بصورة مساویة له اذ تصور الشی عبارة عن حصول معناه و انتقاله من حد العین الی حد الذهن فهذا یجری[3] فی غیر الوجود و اما فی الوجود فلا یمکن ذلک الا بتصریح المشاهدة و عین العیان دون اشارة الحد و البرهان انتهی کلامه

حاصل کلام آنست که وجود بمعنے مبداء ترتب آثار و احکام است و این معنے در کتب قوم نیز مذکور است چنانچه مولوی

---

(1) ف تحقیق (2) ف شواهد (3) ف تجری

هم در تمهید اشعة اللمعات همین معنی بیان نموده است و درین تعریف هرچند علما خدشه هم دارند که وجود مبداء آثار و احکام مختصه است بلکه نزد مشائیین صور نوعیه مبادی آثار اند و نزد اشراقیین ارباب انواع و نزد بعضی مجموع الامرین و نزد اشاعره واجب خالق آثار است عقب افعال و اشیاء خلق میفرماید و کیف ما اتفق وجود را بمعنی مبداء آثار گرفتن طریقه مسلوک است

معنی دوم آنکه صاحب قول الفصل موجود بمعنی مترتب الاحکام والاثار گرفته پس وجود بمعنی ترتب احکام و آثار خواهد بود و این اصطلاح جدید است مع هذا مفید او نیست زیراکه وی در صدد اثبات تعدد موجودات این سخن گفته پس می پرسیم که از مترتب الاحکام و الاثار چه معنی اراده میکنند و اگر میگوید ما یترتب علیه احکام شی آخر و آثاره پس شک نیست که آن وجود منبسط است که قابل تبعیض و تجزی نیست و احکام و آثار که مقتضیات اعیان ثابته اند بسبب نسبت هر آئنه[1] در وجود منبسط ظاهر شدند پس بر وجود منبسط ما یترتب علیه احکام العین الثابتة صادق آمد و تعدد موجودات باثبات نرسیده که از تعدد صور منعکسه آئنه را متعدد نخواهند گفت و اگر می گوید ما یترتب احکامه و آثاره فی شی آخر پس می باید که اعیان ثابته در عین اندراج علمی موجودات خارجیه باشند زیراکه احکام و آثار اعیان در شی آخر که وجود است ظاهر میشوند و احدی قایل نیست که موجودات خارجیه باشند در حالیکه حیثیت صور علمیه از ایشان منتزع نیست و این همه تکلفات برای تمایز احکام و آثار است وچون مدلل و مبرهن شود که تمایز احکام و تخالف آثار در صورت وحدت وجود و موجود صورت می پذیرد پس مسلک متعارف را گذاشته باین تمحلات متوجه شدن[2] چه ضرور است

(1) ف مراتیته (2) ف شدن چه لازم وچه ضرور است

مسلک پنجم واجب عین ممکن است و ممکن عین واجب نیست و این مسلک نیز بحقیقت راجع به مسلک متعارف است که احکام مقید در مطلق ساری نیستند و در نفحات هم مثل این کلام مذکور است آنجا که میگوید عین ثابته که شان جامعے است عین فروع خود است و فروع او عین او نیست مطلقا بلکه من وجه عین است و این معنے در عقول عقلا ممکن است اگرچه ازین غافل اند که من وتو و او گویند و اراده روح و یا تن کنندنه ماهیت مجرده که من وتو و او عبارت است ازان و این ماهیت مجرده حقیقت بشرط لا شی وهم او بعینه حقیقت است بشرط شی که روح و تن و صورت مثالی و برزخی و حشریست و تجرد او بحسب ذات منافی تقئید او نیست بحسب تعینات و مظاهر و نزاهت از اوصاف و اعراض که لائق نزاهت و تجرد او نیست و او بعینه روح و تن و صورت است و متصف است بصفات حسیه[1] و شریفه از حیثیت تنزلات و ظهورات و این تمثیل حقیقی است و سر مسئله توحید و جامع جمیع مشارب موحدان و جامع تنزیه و تشبیه است و این مسلک از کلام[2] حضرت شیخ اکبر افاض الله علینا من برکاته نیز مستنبط میگردد

قال الشیخ فی الباب الثمانیة و الاربعین بعد المائة من الفتوحات المکیة الحق خلق وما الخلق حق شیخ ابراهیم کردی در مطلع الجود باین مسلک رفته اما جمع نموده در مسلک وجود منبسط و این مسلک جائیکه می گوید و قد تبین مما قررنا ان الله تعالی من حیث انه مجرد عن الماهیات غیره من حیث تجلیه النوری المنبسط علی الماهیات المتعین بحسبها و ان ذلک الوجود المنبسط علیها عین کل صورة و ان جمیع تلک الصورة من کما لاته و ان تفاوت مراتبها بالاضافة و لیس شی منها عین الوجود المنبسط علیها

و قال الشیخ قدس سره الحق خلق و ما الخلق حق انتهی

---

(1) ف حسنیه (2) ف از احکام کلام

و ذلک لان الاطلاق الحقیقی ذاتی للحق فلا تقیده الاکوان بظهور تعیناتها فی تجلیه المنبسط علیها و الخلق مقید و القید ذاتی له لان الخلق عبارة عن تعین خاص فی الوجود المنبسط اقتضته[1] ماهیته الثانیة فلو ارتفع القید لم یکن خلقاً فلاتصح[2] ان یقال ان الخلق عین الحق لان المقید الذی یکون القید ذاتیا له لایکون عین الحق لان الاطلاق ذاتی له بخلاف ان یقال ان الخلق عین الخلق فانه صحیح لان المطلق الحقیقی لا تقیده الاکوان فتجلیه فیها لاینافی التنزیه بلیس کمثله شی فاتضح عند کل من یفهم هذا الکلام انه لایلزم من قول الشیخ قدس سره سبحان من ظهر الاشیاء وهو عینها ان یکون کل شی من الاشیاء عینه تعالی فما شنع به الشیخ علاء الدوله ناش من عدم الفرق بین المقامین انتهی کلام الکردی

مسلک اول متعارف موجود آنچه حضرت فخر الاولیاء و العارفین قدسنا الله بسره المبین گفته اند

واجب بشان ممکن خود بین و خود نماشد
عکسی ترا چه یارا تا شخص را بدانی

و تفصیلش آنکه حقیقة حق سبحانه که ازلا و ابدا بے مداخلت اعتباری و ممازجیت اضافتی بوجوب ذاتی و غنائی ذاتے موصوف و بقدم ازلی و بقای سرمدی معروف است عین حقایق موجوده است اما باعتبار تلبس باعتبارات[3] مختلفه خواه این تلبس باعتبارات متخالفه بواسطه صادر اول و صوادر دیگر باشد یابے واسطه چنانکه حقیقة صادر اول و تجلی اعظم پس فی الحقیقة ساری در جمیع ذراری همان حقیقة وجود بحت است و پیشتر بقلم آمده که وجود بحت وجود لا بشرط است و وجود منبسط وجود مقید بقید عموم و انبساط و تجلی اعظم وجود مقید بصفات کامله که مناسب طرف وجوب اند و وجود ممکن وجود مقید با ضافت الی العین الثابتة من اعیان الممکنات

---

(1) ف ح اقبضته (2) ف فلایصح (3) ف باعتبار

شبهات وارده اکنون شبهات وارده بر این سرایت که باجمال سابق ذکر کرده شد بتفصیل ایراد کرده میشود و بالله التوفیق و منه الاصابة فی التطبیق و التحقیق

شبهه اول اگر ذات واجب تعالی ساری در حقایق ممکنات و عین همه موجودات باشد لازم می آید که واجب محل کثرت باشد و آن باتفاق باطل

جواب منازع درین مقام فلاسفه اند خاصة و کسانیکه قدم بر قدم ایشان و به پیروی و اقتدای اینها میروند از معتزلین زیراکه غیر فلاسفه و مقتدیان ایشان یعنی متکلمین که سواد اعظم اسلام اند ثابت می کنند صفات حقیقیه متکثره زایده بر ذات او تعالی و قایل اند باتصاف انضمامی صفات بذات بلکه محققان متکلمین چون دیدند که علم اضافت است یا صفات[1] ذات اضافت پس قول بوجود علم در ازل مع عدم معلومات خالی از شایبه جهل نیست قایل شدند باینکه صور موجودات کلها قایم اند بذات او تعالی یا بر نحو اجمال چنانکه محقق دوانی بان مایل است یا بالتفصیل چنانکه دیگران بان قایل

سوال اگر گفته شود که قول بکثرت بوجهی مستلزم تجویز مطلق کثرت است نه کثرت مطلقا احتمال دارد که کثرتے غیر کثرت صوفیه تجویز کرده باشند

جواب از تجویز مطلق کثرت شبهه اصل مرتفع[2] باشد و اما خصوصیت کثرات پس آن ساقط از نظر است

و اما فلاسفه پس اینها مبالغه عظیم دارند در نفی کثرت بحدیکه قایل اند بنفی صفات و اثبات ترتب آثار بر ذات اما با وصف این شدت مبالغه ایشان را هم قول بارتسام صور موجودات فی ذاته تعالی لازم می افتد نمی بینی که شیخ الفلاسفه ابوعلی بن سینا گرفتار تردد است گاهی می گوید که علم او حضوری است چنانکه در شفا گفته و گاهی می گوید که حصولی است چنانکه در اشارات بآن رفته

---

(1) ف ح صفت (2) ف شد

و معلم ثانی ابو نصر فاریابی میگوید یتحد الکل بالنسبة الی ذاته فهو الکل فی حد ذاته و چون فلاسفه قائل بترتب آثار بر ذات اند پس ایشان را لازم می افتد که گویند ذات باعتبار آثار انکشاف علم است و باعتبار آثار قدرت قدرت است پس از تجویز کثرت اعتباریه در ذات او تعالی ناگزیراند و صوفیه نیز دعوی تجویز اعتباریه کثرات دارند فلا اختلاف بینهم و بین احد من العلماء

شبهٔ دوم اگر ذات واجب تعالی ساری در حقایق ممکنه باشد لازم می آید که ذات او سبحانه محل حوادث باشد و هزاران هزار تغیرات و انفعالات در ذات واحد او راه یابد

جواب منازع درین مقام فریقین اند هم فلاسفه وهم متکلمین اما فلاسفه پس ازین جهت که حوادث نزد ایشان متکثره اند و این ها نفی کثرت میکنند یک لخت وهم ایشان میگویند که واجب لذاته من جمیع الجهات واجب است و اورا حالت منتظره نیست و ذات او کافی است فیماله من الصفات و اما متکلمین پس ایشان میگویند اگر متصف گردد ذات واجب تعالی بحادثی از حوادث هر آئنه امکان اتصاف بآن حادث ازلی باشد والا یعنی اگر امکان اتصاف ازلی نباشد امتناع ازلی خواهد بود و بعد اتصاف امتناع منقلب بامکان گردد و چون امکان اتصاف ازلی باشد پس وجود آن حادث در ازل جایز شد و مخفی نیست که ازلیت امکان مستلزم امکان ازلیت نیست جائز است امکان وجود لا یزالی بامتناع وجود ازلی مجتمع باشد و اما صوفیه پس ایشان چون قایل اند که حوادث با سرها امور اعتباریه اند دریں صورت احدے را از فرق الناس خلافی با صوفیه نماند زیراکه متکلمین مصرح اند باینکه خلاف نیست مگر در اتصاف ذات بحوادث متکثره حقیقة و اما اتصاف باعتبارات پس بلا خلاف جائز است بلکه واقع زیراکه حق سبحانه را با عالم معیتے است بعد قبلیة و بعدیتی است بعد معیت و عالمیتی و قادریتی است و امثال آن بعد از آنکه ثابت

نه بودند این امور بوی تعالی برابر است که انرا احوال دانند چنانکه رای معتزله است یا تعلقات علم و قدرت و امثال آن بمعلومات و مقدورات و امثال آن حکما میگویند اگر شخصی از یمین تو باشد و شخصی به یسار چون شخص یمین به یسار رود و یساری به یمین شک نیست که نسبت یمینیه و یساریه این شخص جالس را متبدل گردد و از تبدل این نسبت و اضافات در ذات شخص جالس تبدل و تغیری لاحق نیست و مثل این تغیر در ذات واجبیه مستحیل نیست (باقی ماند نزاع در اعتباریه[1] کثرات و آن خود بدلایل سابقه مبین گشته) پس منازعیت جمیع فرق با صوفیه برخاست

شبهه سیوم اگر واجب عین اشیا باشد و شک نیست که اشیاء ممکنات اند بطریق تقسیم حکیم و حادثات اند به تقسیم متکلم پس لازم آید که واجب ممکن و قدیم حادث گردد وجوب بامکان و قدم بحدوث متبدل گردد و این ظاهر البطلان است و بدستور طریان حدوث فنا و زوال بر موجودات ممکنه محسوس است پس اگر عین واجب باشد باید که واجب فانی و زایل گردد وهو محال

جواب تحقیق مذهب صوفیه آنست که واجب وجود مطلق است باطلاق حقیقی که اورا هیچ قیدی در سلب ذات نیست حتی قید اطلاق نیز و متعین است بذاته بتعیینی که اوسع تعینات و عین ذات ویست و مقتضای اطلاق حقیقی آنست که باهر قید جمع شود و اگر بیک قید هم وسعت اجتماع نداشته باشد مقید بعدم آن قید خواهد بود پس مطلق باطلاق حقیقی نماند و اعیان ممکنات عبارت اند از صور علمیه شیودات ذاتیه که در مرتبه علم تحصل و ثبوت علمی یافته اند و مرتبه امکان و ممکن همین موطن علمی است زیراکه چون ماناظر می کنیم باین صور علمیه

(1) این عبارت در ف و ح نیست

و قطع نظر می کنیم که علم لازم ذات واجب است پس صدور این معلومات در مواطن علمی از عالم واجب نمی دانیم و اگر واجب آنهارا ندادد ثبوت علمی بایشان واجب نیست پس اینها از حیثیت احتیاج بواجب عالم در مرتبه امکان ذاتی اند که ثبوت و عدم آن نظر بذوات آنها[1] مساوی است و بدستور وجود خارجی اینها اگرچه بنا بر وجه خارج سوای از وجود خارجی بشانه ایشان نرسیده والا می باید که از علم الهی برآمده بفضای وجود خارجی رسند پس بنابر لزوم نوعی از جهل بر واجب تعالی شانه ایشان نمی توانند که از خانه علم بر آیند و بوجود خارجی اتصاف یابند اما چون نظر بذوات ایشان بے ملاحظه امر خارج میکنیم میدانیم که اتصاف بوجود خارجی و عدم اتصاف نسبت بذوات ایشان مساوی پس ازین جهت نیز بامکان ذاتی متصف اند و چون بسبب امور خارجیه چنانکه لزوم جهل وغیره ماشمت رائحة الوجود شان ایشان است لهذا مرتبه امکان و ممکن غیر از علم موطنی ندارد این است معنے آنچه گفته اند

ممکن زتنگنای عدم ناکشیده رخت
واجب بجلوه گاه عیان نانهاده کام

در حیرتم که این همه نقش غریب چیست
برروی کار آمده مشهود خاص و عام

حالا کیفیت موجودیت آشیا باید دانست که وجود ممکنات عبارت است از ظهور و چون حق سبحانه در حقایق ایشان بایں معنی که چون در ممکنی از ممکنات شرایط وجود عینی متحقق گردد ویرا نسبتے خاص مجهول الکیفیت که بعضی ازان تعبیر بانعکاس و مقابله کرده اند بظاهر وجود منبسط بمنزله مرات است مر باطن وجود را که همه[2] اعیان مندرجه در ذات اند پیدا میشوند که بجهت ان مناسبت احکام و آثار عین ثابته ان ممکن در مرات وجود منبسط منعکس می گردد و آن وجود منبسط بآن احکام و آثار منصبغ و متعین مینماید و اسماء و صفات بآن قدر که خصوصیت

(1) م ایشان (2) همان

آن عین ثابته تقاضا کند ظاهر می گردد پس همان وجود متعین و منصبغ بآن احکام و آثار موجودی باشد از موجودات خارجیه و مراد بانضمام و اقتران و معیت وجود حق بماهیة ظهور آن نسبت است میان ایشان و از مقتضیات آن نسبت است ظهور احکام و آثار آن ماهیت در خارج و ترتب احکام خارجیه وی بروی نه آنکه وجود عارض ماهیت میگردد بلکه ماهیت عارض وجود است و قایم بوی و وجود معروض و قیوم وی امانه عارضی که بعروض آن مر معروض را صفتی و وجودی تواند شود و بزوال آن صفتی حقیقی زایل گردد زیراکه تجدد صفات حقیقة و زوال آن موجب تغیر و مقتضی حدوث می گردد تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا بلکه عروض ماهیة مر وجود را چون عروض صورت است مر آئنه را زیراکه صورت مراتی در آئنه بحسب حس عارض آئنه نماید[1] اما چون رجوع بعقل سلیم میکنیم میدانیم که عارض آئنه نیست نه بسطح وی قایم است و نه در صحن وی حال بلکه وی را نسبتی است بخصوصه بآئنه که سبب نماینده که آئنه میشود مر اورا و بحسب حس توهم آن میشود که مگر آن صورت عارض آئنه است و قایم بوی قیام العارض بالمعروض و در حقیقت آئنه را در نمایندگی صورت جز نسبت نمایندگی (نمی افزاید[2] و بزوال آن صورت جز نسبت نمائندگی) زایل نمی شود و شک نیست که از تغیر و تبدل نسبت هیچ تغیری و نقصی بوی لاحق نمیشود

ابو علی ابن سینا که شیخ الرئیس مشهور است در فصل الرابع از مقالة ثامنه من الهیات الشفا میگوید و اعلم انا اذاقلنا بل اذا بینا ان واجب الوجود لایتکثر بوجه من الوجوه و ان ذاته وحدانی صرف محقق حق فلانعنی بذلک انه ایضا لاتسلب عنه و لایقع له اضافة الی وجودات فان هذا لایمکن و ذلک لان کل موجود فیسلب عنه انحاء من الوجود مختلفة کثیرة و لکل موجود الی

---

(1) ف می نماید (2) زاید در ف و ح

الموجودات نوع من الاضافة و النسبة و خصوصا الذی یفیض عنه کل موجود لکنا نعنی بقولنا انه واحد لایتکثر بذاته انه کذلک فی ذاته ثم ان تبعته اضافات ایجابیة و سلبیة کثیرة فتلک لوازم الذات معلولة للذات توجد بعد وجود الذات و لیست مقومة للذات ولا اجزاء لها انتهی بلفظه

و این عبارت نص است در اینکه او سبحانه فی حد ذاته واحد است که متکثر نمی گردد و کثرت نیست مگر در اضافات و سلوب او و ممکن نیست سلب این کثرت ازوی تعالی زیراکه افاضه هر وجود ازو ست باوجود آنکه حقیقة واجب نزد حکما همان وجود بحت است قایم بذاته و معری است فی ذاته از جمیع قیود و اعتبارات لا جرم موجود است بذاته و متشخص بذاته

و علامه جرجانی میگوید فیکون الواجب هو الوجود المطلق ای المعری عن التقیید بغیره والانضمام الیه وعلی هذا لا یتصور عروض الوجود للماهیات فلیس معنی کونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الی حضرت الوجود القایم بذاته وتلک النسبة علی وجوه مختلفة وانحاء شتی یتعذر الاطلاع علی ما هیاتها فالموجود کلی وان کان الوجود جزئیا حقیقیا انتهی

و از این مقدمات مستنبط گشت که ممکن یا عبارت از عین ثابته است پس ماشمت رائحة الوجود صفت اوست یاوجود مضاف یعنی مجموع مرکب از وجود و اضافه یا معروض اضافة من حیث انه معروض و بای حال امکان و حدوث و افتقار و احتیاج و استمرار و زوال وفناء و عدم راجع باضافات وجود است نه بوجود و وجود را چون از این اضافات معری بینند بلکه در عین این اضافات در وجوب ذاتی وقدم ذاتی وبقای سرمدی خود است از اینجا است که محقق دوانی در زوراء تحقیق نموده که انعدام شی بالمرة محال پس بعد تحلیل و اسقاط اضافات وجود محض که حقیقت

مستقلہ آن موجود بود باقی می ماند و یبقی وجہ ربک ذوالجلال والاکرام این معنے دارد وکل شی هالک الا وجهہ بہ همیں اشارت است

سوال اگر گفتہ شود هرچند باین تقاریر ثابت گشت کہ امکان راجع باضافات است اما ان وجود مطلق حامل این همہ امکانات خود گشت

جواب ممکن آنست کہ حامل امکان نفس خود باشد و در تقوم نفس خود محتاج بغیر نہ آنکہ حامل امکان غیر و احتیاج غیر بغیر یا احتیاج غیر بخود باشد وچون اضافات و نسب کہ ممکنات اند امور عدمیہ اند پس ممکن همیشہ در عدم اصلی خود است و وجود دایم بر وجوب خود

قال فی الحاشیة القدیمة فان قلت اذا اعتبر الواجب من حیث الاضافة الی ممکن یکونہ مبدا زید مثلا کان بهذا الاعتبار ممکنا مع انہ واجب بذاتہ فقد تحقق الامکان بالغیر فی الواجب علی منوال تحقق الوجوب بالغیر و الامتناع بالغیر فی الممکن بالذات قلت ما یجب للواجب بالذات هو وجود ذاتہ و مع هذا الاعتبار وجود ذاتہ باقی علی وجوبہ الذاتی فان الواجب من هذہ الحیثیة یجب وجود ذاتہ لذاتہ نعم لا یجب وجود ذاتہ المقیدة بہ وهو غیر واجب بذاتہ فما هو واجب بذاتہ لم یصر ممکنا بالغیر

و قال الشیخ الرئیس فی الفصل السابع من المقالة الثامنة من الهیات الشفا ولایقال[1] بان یکون ذاتہ تعالی مع اضافة ما ممکنة فانها من حیث هی علة لوجود زید لیست بواجبة بل من حیث ذاتها فتدبر فی هذا المقام

شبہ چهارم لزوم احتیاج الی المکان و الحیز در حقایق جوهریہ و افتقار الی الموضوع در حقایق عرضیہ و امثال آن ازان صفات کہ منافی قدس وجوب اند و حقایق عالم بآن منعوت

(1) ح ولا یزال

چون عجز و اعیا و جهل و خباثت و حسن و قبح و قذارت و نجاست و غیرها و منازع دریں مقام جمیع فرق از حکما و علما و صوفیه قائلین بوحدت شهود بلکه برخی از صوفیه موحده نیز درین نزاع شریک اند چنانکه شیخ علاء الدوله سمنانی وغیره و اگر بنظر انصاف ملاحظه نمایند دانند که صوفیه این امور رذیله را نسبت بذات او تعالی نمیکنند و میفرمایند که افتقار و استقذار و خباثث و شرورهمگی از مقتضیات تعینات ذات و خصوصیات وی اند و ذات متعالی است ازان همه حکما میگویند که شرور راجع بعدم است و وجود خیر محض است و صوفیه نیز باایشان متفق اند که منشاء شرور و خباثث اعدام اند و وجود محض خیر است

مولوی جامی در لوایح میفرماید چون صفات و افعال و احوال که در مظاهر ظاهر است فی الحقیقة مضاف بحق ظاهر دران مظاهر است پس اگر احیانا در بعضے ازانها شری و نقصانی واقع شود از جهت عدمیت امر دیگر تواند بود زیراکه وجود من حیث هو وجود خیر محض است و از هر امری وجودی که شری متوهم میشود بواسطه عدمیت امر وجودی دیگر است نه بواسطه امری وجودی من حیث هو امر وجودی

هر نعمت که از قبیل خیر است و کمال
باشد زنعوت پاک حق متعال

هر وصف[1] که در حساب شر است و وبال
دارد بقصور قابلیات مال

حکما در آنکه وجود خیر محض است دعوی ضرورت کرده اند و از برای توضیح آن امثال چند اورده و گفته که برد مثلا مفسد اثمار است و شرست نسبت باثمار شریت او نه ازان جهت که کمال است از کمالات بلکه ازان جهت است که سبب شده مر عدم وصول اثمار را بکمالات لایقه خود وهم چنین قتل مثلا که شر

(1) ف دفس

است شریت او نه از جهت قدرت قاتل است برقتل یا قاطعیت آله یا قابلیت عضو مقتول مرقطع را بلکه از جهت زوال حیات است و آن امریست عدمی الی غیر ذلک من الامثلة

هر جاکه وجود کرده سیر است ای دل
میدان به یقین که محض خیر است ای دل

هر شر ز عدم بود عدم غیر وجود
پس شر همه مقتضای غیر است ای دل انتهی

چون مذهب صوفیه بران قرار گرفت که ذات فی حد ذاته از همه امور متعالیست و احوال و احکام از مقتضیات تعینات و اعتبارات خیرات و مبرات از تعینات وجودیه و شرور و قبایح از اعدام اکنون این تعینات و خصوصیات یاخود متصف اند بالذات بان امور و متعین و متخصص یعنے ذات متلبس بآن متصف است بالعرض یا آنکه تعینات متصف نیستند بلکه سبب اتصاف متعین اند بالذات و اما صرف ذات پس نه بالذات متصف است نه بالعرض پس درین صورت متعین بتعینی محتاج است بسوی متعین بتعینی دیگر چون زید مثلاً که وی من حیث انه کاتب محتاج است بسوی ذات خود من حیث انه محرک الاصابع و خود او من حیث انه قادر محتاج است بخود من حیث انه مرید پس این احتیاجات که اورا بذات خود لاحق شده راجع اند باحتیاج کتابت بتحرک و افتقار بتحرک[1] بقدرت اما ذات زید من حیث هی پس نه محتاج است بقدرت و اراده نه بتحرک و کتابت و نه مفتقر ذات خود من حیث هی هی است

سوال اگر گوئی که متعین مقید است پس اتصاف او بحاجت مستلزم اتصاف مطلق است که ذات است

جواب گوئیم ذات محتاج است لامن حیث هی بل من حیث انها متعین بتعین بسوی نفس خود لامن حیث هی

---

(1) ف تحرک

بل من حیث انها متعین به تعین آخر و در علم نظر ثابت شده که چون شی واحد مفتقر و مفتقر الیه باشد بدو جهت پس این افتقار راجع بنفس جهتین است و مستحیل افتقار اوست فی نفسها الی غیرها نه فی حاجة غیرها الی نفسها نمی بینی که متکلمین و خصوصا اشعریین استفاد میکنند صفات را بذات و قایل اند بافتقار بعض صفات ببعض دیگر چنانکه قدرت مفتقر باراده است و اراده محتاج بعلم و علم مفتقر بحیوة درین صورت ذات واجبیه بمذهب متکلم در اتصاف بعض صفات مفتقر است بنفس خود چنانچه در اتصاف بحیوة محتاج خود من حیث ذاته و در اتصاف ببعض دیگر محتاج باخود است من حیث الاتصاف ببعض آخر علاوه آنکه اتصاف مقید بشی مستلزم اتصاف مطلق بآن شی نیست زیراکه مقید مغائر مطلق است و فردوی اخص ازوی وغیر ذلک من الصفات و متصور نیست مغائرة الشی لنفسه و فردیة الشی لنفسه و اخصیة الشی عن نفسه و بدستور مقید مستلزم لوازم خود است و مطلق مستلزم ان نتواند شد اگر مطلق مستلزم آن لوازم باشد لازم می آید تحقق آن لوازم در سائر مقیدات پس می باید که چون مقید مستلزم یک شے باشد جمیع مقیدات مستلزم آن شی باشد که استلزام مقید را مستلزم استلزام مطلق فرض کرده آید

سوال اگر گفته شود که اتصاف مطلق مستلزم نیست اتصاف مطلق را مگر مطلقا نه اتصاف مطلق را بنحو اتصاف مقید و شک نیست که مطلق من حیث انه ملحوظ مع القید مغایر و فرد است مر نفس خود رامع قطع النظر عن القید و بدستور اخصیة و استلزام و غیره و نیز مطلق مستلزم است هر چیز را که مقید مستلزم اوست اگرچه این استلزام جزئی باشد و استلزام مقید کلی

جواب گوئیم پس این اتصاف و استلزام راجع گشت بآنچه سابق ذکر کرده آمدیم که مغایرت شی و فردیت او بجهتی مر نفس خود را بجهت دیگر راجع است بمغایرت و فردیت آن جهت و کذلک اخصیت و استلزام نیز راجع بجهت باشد نه به مطلق پس اتصاف مطلق که لازم اتصاف مقید است عاید بمقید ماند

و اما آنچه معترض گفته که استلزام مطلق جزئی است و استلزام مقید کلی ولو سلمنا پس این استلزام جزئی هم دران صورت صحیح می شود که تقیید مطلق بقید مقید شرط یا ظرف استلزام باشد تا گویند که در بعض تقادیر یعنی بر تقدیر تقید خود مطلق مستلزم است اما چون مستلزم و مقتضی خود قید باشد و اسناد استلزام بمقید باعتبار جزء او باشد پس درین هنگام استلزام مطلق بر بعض تقادیر هم نشد بلکه درین صورت نسبت استلزام بمقید حقیقت نخواهد بود بلکه مجاز چه جائیکه باستلزام جزئی مطلق رسد و چون صوفیه صافیه مصرح اند که تعینات مقتضی آن امور اند درین صورت وجود مقید حقیقة مستلزم آن نشد چه جائیکه وجود مطلق و اگر بمذهب تحقیق روند و گویند که بمذهب حق که مشائین قایل شده اند که هویة شخصیه همان ماهیة نوعیه است و قید و تقیید هر دو خارج پس استلزام مقید باحد الجزئین هم نماند بلکه بامر خارج از ذات و هویة سرایت آن در مطلق به اهیچ تقدیر صورت نه بندد محذور اتصاف ذات است حقیقة و از اتصاف مجازی مانعی نیست بر قواعد اشعرئین مگر آنکه اطلاق آن اوصاف برحق تعالی جایز نخواهد بود آن هم بر مذهب کسیکه میگوید اسماء الله توقیفیه اند

و صوفیه صافیه مانع اطلاق صفات امکانیه اند بر مراتب وجوب باشد منع و می گویند که هرچه مطلق را اتصاف بآن مطلقا صحیح باشد اطلاق باید نبود والا لا

و جواب آن شبه استقذار و غیره خصوصا بعد دفع آن بجوابات سابقه عموما آنکه تحقیق بمذهب صوفیه علیهم الرحمة و التحیة آنست که وجود بحت که نور محض است ظاهر میشوند آشیا باین

نور اولا بظهور علمی که مرتبه اعیان ثابته است و آن را باطن وجود خوانند و ثانیا بظهور عینی که آنرا ظاهر الوجود می نامند و ظاهر الوجود مظهر باطن الوجود مراة او واقع گشته پس چنانکه از محسوسات اگر بعضی اشیاء را نسبتے وضعیه بمراة پیدا شود هر آئنه منعکس خواهد شد در مرآة همین قسم حقایق علمیه که چون حاصل شود بعض اعیان ثابته را نسبت مخصوصه معلومة الانیة مجهول الکیفیة بظاهر وجود که بمنزله مرآة است البته آن عین ثابته که ماهیة ممکن است ظاهر در آئنه وجود منبسط که ظاهر وجود نام اوست[1] خواهد شد بظهور انعکاسی نه بظهور اصلی و شک نیست که بظهور انعکاسی آئنه را تلوث و تلطخ عارض نمی گردد بلکه نفس تعینات را نیز سه مرتبه اند مرتبهٔ شیون که اندراج در ذات دارند مرتبه وجود علمی که اعیان ثابته باشد و مرتبه وجود عینی انعکاسی و شک نیست که مرتبه اول تعینات صالح اتصاف نیست بهیچ چیز چنانکه واحد موصوف بثالثیه و رابعیه و امثال آن نخواهد شد مادام که در مراتب اعداد واقع نشود باوصفیکه این همه شیونات واحد عددی اند و بدستور مرتبه ثانیه یعنے وجود علمی تعینات صالح اتصاف نیست زیراکه نفوس و عقول بلکه ذات حق تعالی و ذات هر شی قذورات و نجاسات را میدانند و در علم آنها این همه حاضر اند مع هذا موجب اتصاف بنجاست و خباثت نیستند و بدستور مرتبه ثالثه یعنے وجود عینی انعکاسی زیراکه مرآة متصف نیست بان اشکال و صور که دروی منطبع اند ونه باحکام و آثار آن مخفی نماند که قول بظهور انعکاسی از مختصات منفردات صوفیه صافیه نیست تا محل استبعاد و مقام استغراب باشد بلکه حکما که ارباب عقل و نظر اند نیز قایل شده

---

(1) ح دارد

قال افلاطون فیما رواه الخضری عنه ان العالم عالمان عالم العقل و فیه المثل العقلیة و الصور الروحانیة و عالم الحس و فیه الاشخاص الحسیة و الصور الجسمانیة کالصور المنطبعة فی المراة المجلوة فان عنصر العالم الحسی مراة لجمیع صور العالم العقلی یتمثل فیه جمیع الصور کلها و لها الوجود الدایم و لها الثبات القایم انتهی بلفظه

پس فرق همین قدر شد که حکما قایل اند بمغائرت هیولی افلاک و هیولی عناصر و قایل اند بمغائرت هیولی هر ذات وجود را و صوفیه صافیه میفرمایند که هیولی تمام عالم واحد است و آنرا وجود منبسط و نفس الرحمن می نامند لهذا آنرا هیولی الکل می خوانند و دلایل تعدد هیولی که در کلام حکما مذکور اند همه مخدوش اند بعد تسلیم الاثبات مضر نیست بصوفیه که ایشان بتغائر اعتبارات و تمایز احکام قایل اند پس نفی تعدد در اشیا نشد و مغایرتی که مناط تطبیق باشد متحقق فتامل

سوال اگر گفته شود که لازم می آید ازاین تقریر که خود متعینات هم موصوف نباشند زیرا که مدار اتصاف برین تقدیر بر وجود عینی اصلی است و تعینات امکانیه را حظی از وجود خارجی نیست که ماشمت رائحة الوجود حال ایشان است و وجود صفة بی وجود موصوف از محالات و حال آنکه همه میگویند که شرور و قبایح از صفات تعینات اند

جواب توصیف قوم تعینات را باین امور چنانست که توصیف تعینات بوجود باین معنے که آثار و احکام در وجود ظاهر میشوند آنکه[1] متصف اند بوجود یا بآثار و احکام خود در خارج اگرچه این اتصاف بحسب لغت مجازی است و بحسب اصطلاح حقیقی که اهل لغت موجود وقبیح و شریر ماقام به الوجود و القبح و الشر راخواهند گفت و قیام مبادی شرط اطلاق مشتقات داشته اند و اهل حقیقة عام داشته اند

---

(1) ف نه آنکه

سوال اگر گوئی که هر چند اتصاف ذات بتعینات بالفعل نیست اما چون شیون بمعنی ماهی بالقوة است پس اتصاف بالقوة خود البته متحقق

جواب قوت آنرا گویند که اورا راهی بخروج الی الفعل باشد و اعیان و تعینات ازلا وابدا ما شمت رائحة الوجود اند و همیشه بر عدمیت اصلی خود اما اینجا این قدر شبهه باقی می ماند که هرچند قذارت و نجاست از مقتضیات تعینات شده اما شک نیست که حامل[1] این همه ذات مطلق است ولو بغیر الاقتضاء و این شبهه هرچند بتامل در تحقیقات سابقه مضمحل است مع هذا جواب حق محقق در مسئله اتصاف بشرور و قبایح بنوعیکه هیچ خدشه دروی نماند آنست که شروقبح از امور نسبیه است پس یک شی خیر است بنسبتی و شر است بنسبت دیگر و همین قسم حسن و قبح مجتمع میشوند در یک شی و بدستور استقذار که به نسبت طبیعتی مستقذر است و به نسبت طبیعت دیگر مستطاب و مرغوب چون گل به نسبت طبیعت انسانیه محبوب است و به نسبت جعل[2] مکروه و شارع نیز حکم تنزه از نجاسات و متنجسات نفرموده مگر ازان جهت که طبایع اکثری از ثقلین ازان مستکره اند چنانکه ثوم و بصل که ملائکه کار پرداز ازو تنفر دارند و علت حرمت قذرنتن است چنانکه در اصول مقرر شده و آنچه دروی نتن نیست حرمت هم نیست چنانکه زباد و عنبر و مشک که قذارات و فضلات حیوانات اند و بسبب عدم نتن حرام و مکروه نیستند و اشاعره میگویند که خلق قبایح و شرور قبیح نیست بلکه قبیح کسب اوست و متبادر بوهم آنست که هرچه اقوی و ادخل بود از روی تاثیر در قبح و شراقوی باشد ازاضعف و اقل و چون عبد را تاثیرے دران نیست و مستقل حق سبحانه است میگویند ان الله الخالق حکیم لا یفعل مایشاء الا و فیه حکمة و

---

(1) ف حال (2) بضم اول و فتح ثانی جانوریست سیاه پر مشابه زنبور که در سرگین پیدا می شود

و مصلحة بخلاف العبد الكاسب پس فعل قبیح راجع بکاسب باشد نه بخالق پس معلوم شد که هرچه از قبح و شر آفریده حق است اورا جهتی بحسن است که ازان جهت مخلوق حق است و چون حسن و قبح نزد اشعری شرعی است پس این همه راجع بمامورین و ممنوعین است نه بامر و ناهی فتامل فیه حق التامل

شیخ ابراهیم کردی در مطلع الجود می نویسد فاذا تحققت ماقررناه فی هذه المقدمات فنقول قد نقل صاحب المواقف و عیون الجواهر اجماع اهل السنة علی ان الله تعالی راعی الحکمة فیما خلق و امر تفضلا و رحمة لاوجوبا و کلما کان کذلک کان استقذار المستقذر شرعا کمالا فی مرتبة کما ان استحسان المستحسن کمال فی مرتبة لکون کل منهما قدراعی الله الحکیم فیه الحکمة بابرازه بمقتضی الوجود و الرحمة فای الامداد الالهی التام المذکور فی قوله تعالی کلا نمد هولاء و هولاء من عطاء ربک و ماکان عطاء ربک محظورا (اسراء) مرتبة عامة بمقتضی الجود و الرحمة موصلة لکل مربوب الی کماله اللایق به بمقتضی الحکمة فلهذا قال الله تعالی العزیز الرحیم الذی احسن کل شی خلقه و قال الله تعالی ماتری فی خلق الرحمان من تفاوت ای من حیث انه مضاف الی الرحمان لکون خلقه علی طبق الحکمة بمقتضی الجود و الرحمة مع تحقیق[1] التفاوت اذا اضیف بعضها الی بعض کما قال الله تعالی قل لایستوی الخبیث و الطیب و قال الله تعالی لایستوی اصحاب النار و اصحاب الجنة و من المعلوم ان ظهور التفاوت عند اضافة بعضها الی بعض به یقع التمیز بین المراتب بالنقص و الکمال الاضافیین و مابه یتمیز المراتب کمال فالنقص من کمال الوجود فلولم یوجد النقص فی المستقذر لم یتم الکمال لکن الکمال قدیم[2] فلابد من النقص النسبی قال الله تعالی اعطی کل شی خلقه ثم هدی ای هدی الی مراعات الحکمة فیما خلق بهذه الآیة فظهران الصور

---

(1) ف تحقق (2) ف قدتم

الوجودية التی هی تعینات الوجود المفاض المختلفة باختلاف استعدادات الماهیات کمالا و نقصا طهارة و نجاسة کلها مستحسنة حکمة فی عین کون بعضها مستقذرة شرعا فلم یقع فی الوجود الا مادل الشرع علی انه کامل حسن حکمة مع حکم الشرع علی بعضها بانه ناقص او قبیح او خبیث او مستقذر و کلما کان کذلک لم یکن فی شی من الصور الوجودیة مایجب تنزیه الحق تعالی شرعا من[1] خلقه و ایجاده و اظهار تعینه و الاوجب[2] تنزیه الحق تعالی عن کونه تعالی راعی الحکمة فیما خلق و امر و اللازم باطل بالاجماع و النص و قوله تعالی صنع الله الذی اتقن کل شی و قوله تعالی اعطی کل شی خلقه ثم هدی و قوله تعالی احسن کل شی خلقه و من ههنا یظهر معنے قول الامام حجة الاسلام ابی حامد الغزالی رحمه الله تعالی فی الاحیاء لیس فی الامکان ابدع مماکان

قال الامام رحمه الله تعالی فی الاحیاء ایضا و مالم یخلق الناقص لم یعرف الکامل فان الکمال و النقص یظهر بالاضافة فمقتضی الجود و الحکمة خلق الکامل و الناقص جمیعا ثم قال و هذا بحر زخر عظیم واسع الاطراف مضطرب الامواج غرق فیه طوایف من القاصرین ولم یعلموا ان ذلک غامض لایعقله الا العالمون انتهی

و الحاصل ان مایستقذر و یستقبح شرعا او عرفا صورة فی الوجود المفاض و النور المفاض[3] المقترن بالماهیات لیس عین ذات الحق تعالی المجرد عن الاعیان الغنی عن العالمین و قد تبین ان المقترن بالماهیات تلک الصور من کمالاته اللائقة به من حیث الاقتران بمقتضی الاستعدادات فانها من احکام الماهیات الظاهرة فی الوجود و انما بسط الحق تعالی نور التجلی علیها یظهر[4] احکامها و آثارها فیه فضلا و رحمة و اذا احطت علما بما قررناه ظهر لک ان تشنیع الشیخ علاء الدولة روح الله روحه الذی نقله مولانا جامی

(1) ف عن (2) ولا یوجب (3) ف المضاف (4) ف لیظهر

قدس سره فی النفحات[1] فی ترجمة الشیخ عبدالرزاق کاشادی[2] قدس سره ساقط اجنبی عن هذا المشرب الکلیة[3] لیس فیه شمة من دفس اهل التحقیق وهو ان الشیخ علاؤ الدولة قال فی ما کتب علی حاشیة الفتوحات عند قوله سبحان من اظهر الاشیاء وهو عینها ان الله لایستحیی من الحق ایها الشیخ لوسمعت من احدانه یقول فضلة الشیخ عین وجود الشیخ لاتسامحه بل تغضب علیه فکیف یسوغ لعاقل ان ینسب الی الله هذا الهذیان تب الی الله توبة نصوحا الی آخره و انت اذا فهمت ما قررناه من کلام الشیخ و قررناه حق الفهم علمت انه علی طبق الکتاب و السنة و کلما هو موافق الکتاب و السنة فلیس من قبیل الهذیان ولا من قسم التجاوز عن الحد الشرعی بل من الحکمة الوارد فیها و من یوت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا فلایصح ان یقال فی قائله تب الی الله عنه کیف وقد تبین[4] ماقررناه انه تعالی من حیث انه مجرد من الماهیات غیره و من حیث تجلیه النوری المنبسط علی الماهیات المتعین بحسبها و ان ذلک الوجود المنبسط علیها عین کل صورة من صورها و ان جمیع تلک الصور من کمالاته و ان تفاوتت مراتبها بالاضافة و لیس شی منها عین الوجود المنبسط علیها

قال الشیخ قدس سره فی الباب ۱۴۸ الحق خلق و ما الخلق حق انتهی و ذلک لان الاطلاق الحقیقی ذاتی للحق فلا تقییده الاکوان بظهور تعیناتها فی تجلیه المنبسط علیها و الخلق مقید و القید ذاتی له لان الخلق عبارة عن تعین خاص فی الوجود المنبسط تقیضه ماهیة الماهیة[5] فلو ارتفع القید لم یکن خلقا فلایصح ان یقال الخلق عین الحق لان المقید الذی یکون القید

---

(1) صفحه ۳۶م (2) م کاشی (3) ف بالکلیة (4) ف تبینا

(5) ف الثابتة

ذاتیا له لایکون عین المطلق الذی یکون الاطلاق ذاتیا له بخلاف ان یقال الحق عین الخلق فانه صحیح لان المطلق الحقیقی لا تقیده الاکوان فتجلیه فیها لاینافی التنزیه بلیس کمثله شی و الیه الاشارة بقول الامام حجة الاسلام ابی حامد الغزالی رحمة الله علیه فی کتاب الشوق و المحبة من الاحیاء فلا یتصور کمال التقدیس و التنزیه الا للواحد الحق الملک القدوس ذی الجلال و الاکرام و شرح وجوه[1] التقدیس و التنزیه فی حقه تعالی عن النقائض یطول و هذا من اسرار علوم المکاشفة انتهی

فاتضح عند کل من یفهم هذا الکلام انه لا یلزم من قول الشیخ قدس سره سبحان من اظهر الاشیاء وهو عینها ان یکون کل شی من الاشیاء عینه تعالی فما شنع به الشیخ علاؤ الدولة ناش من عدم الفرق بین المقامین و ذلک بعدم فهمه معنی المطلق بالاطلاق الحقیقی فان الشیخ قدس سره لم یقل وهی عینه تعالی انما قال وهو عینها و الاول باطل لاستلزامه ان یکون المقید عین المطلق فلا یکون کذلک الا اذا ارتفع القید لکن القید ذاتی للمقید فلو ارتفع لم یکن مقیدا فکون المقید عین المطلق محال بخلاف الثانی لان الاطلاق الحقیقی ذاتی للحق تعالی فلایزول بتجلیه بالمقید[2] بحسبه فان التجلی فی المقیدات بحسبها من مقتضیات الاطلاق الحقیقی وهو من کمالات الاطلاق کما ان اشراق الشمس فی الاقطار من کمالات الشمس ومع ذلک فهو قیاس مع الفارق اذ فضلة الشخص[3] لیست من تعیناته ولا هو من تعیناتها بالضرورة عقلا و شرعا و عرفا بل هو امر اجنبی عنه و لیست الاشیاء مع الوجود المفاض کذلک اذ قد تبین انه لیس شئی من الصور الوجودیة علویة کانت او سفلیة اجنبیة عن الوجود

---

(1) ه وجوده (2) ف ح فی المقید (3) ف ح الشمس

المخاض و النور المخاض اذالكل من تعيناته عند كل من يفهم ما ذكرناه فى تقرير كلام الشيخ محى الدين قدس سره و الشيخ ابى الحسن الاشعرى رحمه الله تعالى و سلك مسلك الانصاف و الخطاب معه و اما الجامدون على التقليد بالانظار القاصرة و المعاندون فيقال لهم لنا اعمالنا و لكم اعمالكم سلام عليكم فان كشف الحقايق لغيراهلها ينجر الى اعتراض يضحك الجهال كما قال الامام ابو حامد الغزالى رحمه الله تعالى فى كتاب الصبر و الشكر من الاحياء النظر بين التوحيد المحض يعرفك انه ليس فى الوجود غيره تعالى و بسط الكلام فى ذلك الى ان قال فاذن ليس فى الوجود غيره تعالى الحق القديم وهو الواحد الصمد

ثم قال و تعبير الصوفية عن هذه الحالة بفناء النفس اى فنى عن نفسه و عن غير الله فلم ير الا الله فمن لا يفهم هذا ينكر عليهم يقول كيف فنى و طول ظله اربعة اذرع و لعله ياكل فى كل يوم ارطالا من الخبز فيضحك عليهم الجهال لجهلهم بمعانى كلامهم و ضرورة العارفين ان يكونوا ضحكة للجاهلين الى آخره و منه يظهر اندفاع قول من قال من المنكرين من اهل العصرفيما رواه عنه الاخ عبدالغنى ابن صلاح الدين الچلپى ثم المدنى ايده الله بنوره ان مثل من يقول ان المستقذر مستحسن كمثل من شتم آخر بانواع الشتم فاذا انكروا قال انى لم اشتمه بل مدحته فاردت بقولى يالئيم يا كريم و بقولى يا فاسق يا صالح و بقولى يا مشرك يا موحد و هذا امر لايجوزه عاقل ولا يقبل اعتذاره فيه انتهى ملخصا فانه ناشى من سوء فهمه بمقاصد اهل هذا الشان فان اطلاق المستقذر و المستقبح شرعا على ماهو كذلك شرعا اطلاق صحيح شرعا لكن استقذاره و استقباحه شرعا تابع للحكمة فيكون حسنا حكمته فى مرتبة فى عين كونه مستقبحا شرعا ولا تناقض فى ذلك بخلاف تعبير يا فاسق يا صالح

و اخویه فانه تفسیر للشی بضده لغة و شرعا فلهذا لایجوزه العاقل ولا یقبل اعتذاره فیه و اهل هذا الشان لا یلزم من کلامهم ان یقال للخبیث شرعا انه طیب شرعا حتی یکون قولا متناقضا و انما اللازم من کلامهم ان الخبیث شرعا خبیث شرعا لکن کونه خبیثا شرعا تابع للحکمة فیکون مستحسنا[1] حکمته فی عین کونه خبیثا شرعا و لیس اطلاق للشی علی ضده کما توهمه المنکر الی الفهم و انماهو اطلاق الشی علی مایراد به معناه شرعا مع بیان مرتبته حکمة تقریراً لقوله تعالی صنع الله الذی اتقن کل شی و قوله تعالی العزیز الرحیم الذی احسن کل شی خلقه و قوله تعالی اعطی کل شی خلقه ثم هدی و این هذا من ذلک عند من یفهم الکلام و بالله التوفیق ذی الجلال و الاکرام انتهی مافی مطلع الجود

سخن در این مقام دراز گردیده شد نه تنها از جهت بیان مشرب صوفیه علیهم الرحمة و التحیة بلکه این مسئله چنانکه از معظمات مسایل صوفیه است من حیث الظهور و العینیة همین قسم از اصول مطالب کلامیه است ردا علی المعتزلة من حیث خلق القاذورات و ایجاد القبائح کما لایخفی علی من له تتبع فی الکتب الکلامیة فتبارک الله احسن الخالقین .

(1) فـ مستحسن الى

اصل بیستم در بیان مسئلهٔ تکلیف که اعظم شبه

واردهٔ بر صوفیین است بدانکه مذهب صوفیهٔ صافیهٔ علیهم الرحمة و التحیة چنانکه مفصل در اصول سابقه مذکور شد آنست که واجب تعالی شانه وجود محض باطلاق حقیقی که اوراهیچ تقییدی و اطلاقی مقابل نیست بلکه باهر تقیید و اطلاق مجتمع و متجلی است باوصف انحفاظ تعین جزئی که عین ذات وی است و چون وجود مطلق بچنین اطلاق حقیقی و متعین بچنین تعین ذاتی جزئی حقیقی است لابد که از ماهیت و اضافت الی الماهیة معری و متعالی باشد و الا واجب وجود مضاف الی الماهیة و متعین بتعین اضافت الی الماهیة المخصوصة که تعین زاید برماهیت و وجود است و غیر وجود خود خواهد بود و این اطلاق حقیقی مصحح تجلی در جمیع صور است مع بقاء التنزیه فی مرتبة الذات التی اشار الیه صلی الله علیه وسلم کان الله ولم یکن معه شی

بعد از این مرتبهٔ صرافت محض مرتبهٔ دوم مرتبهٔ وجود منبسط است که آن وجود محض بمقتضای اطلاق حقیقی مقترن بنسبت و صالح اضافت و قابل اعتبار شده براعیان ثابت انبساط و بر حقایق ممکن احاطه نموده و بهرعین ثابته بر طبق انبساط ذاتی منسحب شده و باحکام و آثار آن عین ظهور نموده و بر توافق[1] مسئولات استعدادات غیر مجعول اعیان بفیض مقدس ظهور فرمود و ازین حقائق ممکنه و اعیان غیر مجعوله[2] هیچ حقیقت[3] بلسان استعداد ذاتی تقاضاے تکلیف ننمود الاحقیقت انسانیة و لهذا ملک و فلک و شجر و حجر و نبات و حیوان و عناصر و ارکان از تکلیف شرایع و اوامر و نواهی محفوظ ماندند و اما حقیقت انسانیه پس چون وی احدیت جمع جمیع مجردات و مادیات و مجمع صفات متقابله و احکام متضاده برآمد و در نهاد استعداد او اختلاف ترقیات باعلی و تنزلات بادنی

---

(1) ف موافق (2) ف مجعول (3) ف حقیقتی

باقوام گونا گون پیدا آمد پس اولا آن حقیقة کلیه بشریه و صورت نوعیه انسانیه بلسان استعداد ذاتی خود که مجعول بجعل جاعل نیست تکلیف احکام شرعیه را تقاضا نمود تاجمال عروج و کمال نزول او بر منصة عیان[1] برسد ضرورتا بحکم آنکه بازاء هر ممکن اقتضای[2] و در واجب واجب و موجود پس در مقابله این حقیقة انسانیه حقیقت جامع از حقائق واجبیه متصف بمکلف خواهد بود هرچند این حقیقت کلیه انسانیه مکلف است مران مکلف را که من مکلف را باحکام تکلیف دهد در انجا[3] دریافت باید کرد که در مکلف و مکلف چه فرق است وهم این حقیقة انسانیه در مرتبه کلیه واحدیه جمعیة صفات متقابله بلسان استعداد مقتضی آن شده که بحکم الاشیاء تتبین باضدادها جمال عروج او که نهایتی ندارد بے وبال نزول باسفل السافلین جلوه پیرا نمی تواند شد پس بزبان استعداد در خور[4] است که افراد چند از افراد این حقایق که قریب واقع اند باعتدال جمیعی بطریق رسالت بر کافه افراد ارسال یابند وهم استعدادات این افراد کامله نیز براسها مقتضی ارسال باقوام و اشخاص انسانی شدند تا این افراد کامله تکلیف بآن احکام تکلیفیه نمایند و بآنچه نیر[5] عروج بذروه وجوب و وجود است مامور سازند و بانچه منتج هبوط بحضیض امکان و عدم است منع فرمایند این جامر نمی بجلوه خرامید پس هر صفتی و خلقی و فعلی و عملی که موجب قرب بذورة وجوب و اتصاف بصفات کامله واجبیه باشد خیر و حسن نام یافت و در ذیل مامورات و فرایض واجبات و مندوبات و مسنونات در آمد و هر صفتی و خلقی که مورث نزول بحضیض عدم و امکان شد بمنهیات و قبایح مسمی گشت تفاصیل حدوث این اختلافات و اقتضاءات را دفاتر بسیار گنجائش نمی تواند نمود

---

(1) ف بیان (2) ف اقتضای در واجب (3) ف از انجا (4) ف در خوراست (5) ف مشهر

حقیقت انسانیه و حاصل آنکه تمام احکام شرایع و تکالیف شرعیه و ارسال رسل و انزال کتب همگی باقتضاءات همان حقیقت کلیه انسانیه است که برطبق هر فردی از افراد خود جمعا او فرادی بلسان استعداد مقتضی ان می شد و از فیاض مطلق برطبق آن تقاضه افاضه یافت پس از اینجا مکلف هم حقیقت انسانیه است و مکلف نیز اوست و فیاض مطلق را غیر از افاضه مطلوب و مسئول او تصرفی نیست پس این جا خود مکلف مکلف است و خود آمر مامور و خود ناهی منهی نمی بینی که هر چند طبیب در معالجه مریض صفراوی آمر است باکل حموضه و ناهی است از شرب حلاوت و مکلف مریض باغذیه و ادویه چند اما چون نیک تامل کنی خواهی دریافت که امر و ناهی همان مریض است بلسان استعداد طبیعی خود و مامور و منهی نیز همان است و طبیب را غیر از آنکه هرچه طبیعت او بصلاح وقت و حال تقاضا کند بدهد و بدهاند

حقیقت الهیه از ینجا باثبات رسید که تغائر در مکلف و مکلف واجب نیست و در صحت تکلیف اتحاد طرفین بالحقیقة مانع نیست این خود از جانب حقیقة انسانیه بتحریر آمد حالا حقیقت الهیه را دریافت باید فرمود و لله المثل الاعلی که طبیبی کاملی تام الصحت و کامل العافیة است و محتاج بدوائی نیست اگر بنابر تفریح طبع و مزید تقویت و نشاط خاطر باستعمال مفرحی متوجه شود ضرورتا آنچه منافی آن مفرح است از اغذیه کثیفه احتراز خواهد گرفت و بآنچه مقوی تاثیر او است متوجه خواهد شد اینجا هم خود مکلف و مکلف است مع عدم الاحتیاج الی التکلیف حکما گفته اند هو تام و فرق التمام[1] لیسیح علی الاتمام[2] و در نص کلام مجید واقع است بمواضع اکثر من ان تحصی که لایکلف الله نفسا الا وسعها پس تکلیف عاجز محال تفضلا و رحمة و وجوبا و مصلحة علی اختلاف الاقوال پس اول مکلف را قوتی و قدرتی بر ایثان فعل مکلف به واجب

---

(1) ف ح التام (2) ف التمام

بفقدان[1] قوت و قدرت ارجاء صحت تکلیف دور یابد و هم بنصوص[2] قرانی و احادیث نبوی باثبات میرسد که قوت و قدرت مخصوص بحضرت واجب الوجود است ماشاءالله لاقوة الابالله ولا حول ولا قوة الابالله وان القوة لله جمیعا یعنی قوتی که در مظاهر اقویا مشهود و محسوس است فی الحقیقة آن قوة لله و بالله است وچون قوت و قدرت حقیقة واحده بسیط است پس تغائر قوت و قدرت حق[3] باقوت و قدرت عبد صورت پذیر نیست پس بالضرورت قوتی وقدرتی که عبد دارد همان قدرت حق است که در عبد ساری شده از اوج اطلاق خود منزل گشته بمضیق تقید و انحصار آمده مصدر افعال و اعمال میشود خواه آنرا استطاعت نام کنند خواه قدرت حادثه خواه قدرت ماذونه خواه کسب هرچه خواهی بگو که تعبیرات مختلفه است و مآل واحد

خواب یک خواب است باشد مختلف تعبیرها

وشک نیست که صفات واجبیه عین ذات وی اند وهم انفکاک صفات از ذات محال پس اینجا واجب افتاد که ذات حق من حیث انه هو موصوف بالقدرة و الایجاد و الخلق در مخلوق ساری باشد که بسبب آن سرایت ایجاد[4] و خلق افعال از عبد عاجز صحیح تواند شد و هم جبر محض باطل گردد وهم اختیار صرف برهم خورد و امر بین بین که مذهب حق بعید از شین است بظهور انجامد پس اینجا دوامر مدار علیه صحت تکلیف اند که بفقدان یکی هم تکلیف متعذر اول عبد را عینیتی باخالق موجد قوی قادر می باید تا بسرایت آن ذات آثار مطلوبه از عبد بظهور تواند آمد دوم غیریتی من وجه که بدان غیریت تمیز مکلف و مکلف و آمر و مامور و معذب و معذب و مثیب

---

(1) ف ح فعل و قدرت (2) ف بنص (3) ح حق که با قوت
(4) ف ایجاب

وعقاب توانند شد و چون تفتیش نظر بحد بالغ میرسانیم می بینیم که اجتماع این هر دو امر در غیر مطلق و مقید صورت نمی پذیرد مطلق محتاج الیه و مقید محتاج و مفتقر مطلق ساری در مقید بصفات و ذات و مقید را وجود و نمود و فعل و عمل بمحض سرایت مطلق و مطلق من جمیع الوجوه غیر مقید نیست و مقید من جمیع الوجوه عین مطلق نه و احکام مطلق بجمیعها بمقید نمی رسند و احکام مقید من التقیید و الحصر بمطلق حاصر و مانع از اطلاق او که ذاتیے اوست نمی شوند پس وجود مطلق از قید و اطلاق معری از ماهیت و تعین مکلف بالکسر وجود مقید مضاف الی الماهیة الممکنة مکلف و حقیقت مکلف محض وجود مطلق و حقیقة ممکنه امر معدوم که عین ثابته نام دارد باوجود متعین بآن آنجا تعری از ماهیت و تعین معتبر است و این جا اضافت و تلبس بماهیت ممکنه ملحوظ و این قدر غیریت که مناط صحت تکلیف است و متفق علیه جمیع صوفیه واحدی غیر از ملاحده و زنادقه بانکار ان نخواهد برخاست و غیر این غیریت اگر مغائرتی در واجب و ممکن اثبات میکنند فقل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین و چون صحت تکلف براین مغائرت که انرا بدلیل عقلی و نقلی بیان کرده آمدیم مترتب گشته پس هرچه از تعذیب و تنعیم وذم و مدح و امثال آن که مترتب بر تکلیف اند بلا تامل مترتب خواهند یافت

و قال الله تعالی و قیل للذین ظلموا ذوقوا عذاب الخلد هل تجزون الا بما کنتم تکسبون پس درین آیت و آیات دیگر نسبت فرموده است کسب و عمل را بعباد و مترتب ساخته جزا را بعذاب و تنعیم بر این کسب و این نسبت کسب الی العبد منافی نیست بکلیه مخصوصه الله خالق کل شی و والله خلقکم وما تعملون زیراکه عباد عمل و کسب میکنند بالله تعالی زیراکه عمل بے قوت ممکن نیست و قوتے نیست عباد را مگر بالله پس عمل ایشان نیز بالله باشد چنانکه ذوات ایشان بالله و هر چند مسئله کسب اعظم

مسایل دینیه وادق مطالب است اما درین مختصر که موضوع برای اصول تصوفیه است بشرح و بسط ایراد نمودن خروج است از قاعدهٔ اختصار این رساله لهذا بجملی که طالب لبیب را از تطویل و اطناب مستغنی سازد ذکر کرده می آید

بدانکه در آیات قرآن و احادیث واقع شده ما اصابک من حسنة فمن الله وما اصابک من سیئة فمن نفسک

و قال صلی الله علیه وسلم الخیر کله فی یدیک والشر لیس الیک و در جانب دیگر وارد شده قل کل من عند الله پس وجه جمع بینهما آنست که او سبحانه واجب الوجود بذاته و غنی بالذات است پس بمقتضای غنائی ذاتی هیچ چیزی بروی واجب نیست و هر عملی نسبت بواجب غنی فعلا و ترکا مساوات دارد و در هر دو صورت یعنی ترک و فعل قبح و ذم ازوی تعالی مرفوع زیراکه حاکم نیست بروی تعالی هیچ کسی در مرتبه غنای مطلق و کسیکه بروی حاکمی[1] نباشد احوال او متصف نخواهند شد بایشکه از حد متجاوز شدند پس وی هرچه میکند حسن است که نفع و ضرر و حسن و قبح و ذم و مدح همه نسبت بحدود متحیفه است مثلا کسیکه طبیعت بروی حاکم است نفع و ضرر اغذیه کار دارد و الا لا وعلی هذا القیاس وخصوصا افعال الله[2] چون موافق حکمت اند هر چند حسن و حکمت آن افعال بعقول قاصره ممکنات مدرک و افهام عاجزه خلائق بآن منتهی شود یا نشود پس بطریق اول افعال او متصف بتجاوز عن الحد خواهند بود پس او تعالی خالق است مرآن افعال راکه منقسم اند بخیر و شر و مع هذا همان افعال اگر منسوب بحق اند متصف بخیریت و شریت نیستند و اگر منسوب است الی الله ذات فعل است من حیث هو فعل لا من حیث انه طاعة او معصیة او مباح زیراکه او سبحانه تعالی ابراز فعل میفرماید فی العبد و بالعبد من حیث انه مقتضی الحکمة تفضلا او رحمة لا وجوبا لانه از حیثیت آنکه آن فعل

---

(۱) ف حاکم (2) ف الهیه

موافق امریست یا مخالف آن زیراکه موافقت و مخالفت که ممیز طاعت و معصیة است نسبت بکسی است که محکوم کسی باشد و اما کسیکه محکوم کسی نیست و بروی احدی آمرو ناهی نه پس فعل او موصوف بموافقت و مخالفت نخواهد شد و اما موافقت و مخالفت مصلحت ایجاد و نظام عالم پس آن هرچند از دایرهٔ طاعت و معصیت خارج است مع هذا دقیقه از ان در کارخانه قدرت و رحمت فرو گذاشت نگشته هرچند قاصر فهمان معلوم ننما یند و اما عبد پس وی در کسب افعال خود اراده میکنند ابر از کسب خود باذن الله عز و جل و من حیث انه موافق امر او مخالف او مباح زیراکه عبد مکلف است باحکام و محکوم احکم الحکام پس فعل او متصف خواهد شد باینکه خیر و طاعت است وقتی که موافق امر آمر باشد و بآنکه شر و معصیت است چون خلاف حکم حاکم بود پس مکسوب عبد باذن الله تعالی بعینه مخلوق رب است بالعبد وفی العبد بالذات و غیر اوست بالاعتبار وطاعت و معصیت نیست بالنسبة الی الرب و گناه و ثواب است نسبت بعبد زیراکه عبد محکوم و مامور و مقید بحدود و ممنوع از تجاوز مکلف و مطیع است نه رب الارباب تعالی شانه

قال الله تعالی من کفر فعلیه کفره و من عمل صالحا فلانفسهم یمهدون پس تقدیم جار و مجرور دلیل قصر خیرا بالخیر و الشر است بر عبد زیرا که عمل من جهة الکفر و الایمان او من حیث الطاعة و العصیان مقصور است بر بندگان و اگر درین مقدمات نظر تامل بر گماری دانی که در مسئله تکلیف و خلق افعال و جبر و اختیار اگر مغائرتے درمیان رب مکلف و عبد مکلف ملحوظ ندارند کارخانه عظیمی که شریعت جزوی ازان است بر هم میخورد و نظام تمام عالم درهم میکشد[1] و نصوص و احادیث و اجماعات و قیاسات و عقول و نقول همگی بمعارضه برپا میشوند و اگر مغایرت ذاتیه حقیقیه من جمیع الوجوه گیرند بدستور

(1) ف می شکند

این همه کارخانه جات برباد میروند اول ایجاد که بحکم حدوث شی لا عن شی محال سرایت موجد[1] در موجود واجب و بدستور سرایت قدرت و قوت و دیگر صفات کامله در عبد واجب پس معنی قول حضرت امام العارفین و الصادقین و بالحق ناطقین جعفر بن محمد الصادق علیهما السلام معلوم کنند الامر بین بین یعنی این امر ظهور بین العینیة بحسب الحقیقة و بین الغیریة بحسب الاطلاق والتقیید واقع است صلوات الله علیه و علی آبائه الکرام

شیخ المحققین امام العارفین شیخ محی الدین ابن العربی روح الله روحه در باب دو صد و نود و دوم[2] میفرماید نور الشمس چون تجلی کند در بدر عطا میکند از احکام انچه بغیر بدر نبود همین قسم اقتدار الهی چون تجلی کند در عبد ظاهر می شوند افعال از خلق پس این افعال اگرچه با قتدار الهی است لا کن حکم مختلف است زیراکه بواسطه این تجلی[3] خاص است که مانند مراة است[4] مر تجلی اقتدار الهی را و چنانکه دانسته میشود از عقل که قمر فی نفسه در وی از نور شمس هیچ چیزی نیست و شمس در وی انتقال هم ننموده بذاتها و نیست قمر مگر تجلی[5] نور شمس همین قسم عبد هم نیست در وی از خالق وی هیچ چیزی و نه حلول فرموده است خالق در وی و نیست عبد مگر تجلی[6] حق تعالی شانه انتهی کلامه

مفاد این کلام حقیقت انجام آنکه عبد عبارت است از عین ثابته که حقیقت عدمیه محدوده ازلا و ابدا هست و بعد از انبساط نور وجود حق دران ماهیة عدمیه نه حلول است نه اتحاد آری این قدر هست که آن ماهیة بمنزله مرات است که شخص بجای خود است نه در آئینه حال است و نه بوی مستقل[7] و از اینجا ظاهر میشود که قول بآنکه کائنات از تعینات وجود منبسط و نور مضاف

---

(1) ف تر است (2) فتوحات مکیه جزء ثانی صفحه ٦٥٩
(3) ف مجلی (4) ف آنست (5) ف مجلی (6) ف مجلی (7) ف منتقل

اند رافع نیست مغایرتے را که مصحح تکلیف و ما یترتب علیه است

شیخ اکبر قدس سره درباب پانصد و سه[1] میفرماید که بیان فرموده است الله تعالی و اظهار کرد بر ما که هویة حق سمع و بصر و جمیع قوای عبد است و عبد نیست مگر بقوی پس عبد نیست مگر بحق ظاهر عبد صور خلقیه محدوده و باطن عبد هویة حقه[2] غیر محدوده و مجموع صورت و هویة افاده کرد معنی دقیق غامضی که کل واحد بانفراده نمیدهد و همین معنی دقیق مجموعی اضافت کرده میشود بصورت هرچه اضافت کرده شده از موافقت و مخالفت و طاعة و معصیة و بهمین سبب گفته شدویرا مکلف و نیست عبد مگر بمجموع زیراکه اسم عبد اطلاق نمیشود مگر بر مجموع و در باب نود و هشتم میفرماید بدانکه اشیاء بآحادها حکمی است و با متزاجاتها حادث میشود احکام چند که نبودند مرآن احادرا زیراکه بشناسیم که سواد مداد حادث شده بعد ازان که نبود از امتزاج زاج وعفص پس حقیقة مزاج حادث ساخت سواد راکه در زاج و عفص را بانفراده نبود انتهی کلامه

پس حقیقة مزاج در تجلی هویت و صورت خلقیه احداث نموده ما به یصح التکلیف وما یترتب علیه زیراکه پیش از مزاج وجود مطلق باطلاق حقیقی بود و آن مقتضی غنا است که اصلا بتکلیف و قبول آن سر فرو نمی تواند آورد وما هیة ممکنه عدمیه است که بسبب معدومیة و عدم وسع از قبول تکالیف آبے است که المعدوم لا یصح تکلیفه ولا یکلف الله نفسا الا وسعها و هرگاه که این امتزاج بسبب انبساط پیدا شد از جانب اطلاقی که مانع قبول تکلیف بود متواری در تقیید گشت[3] و از جانب ماهیة ممکنه ارتفاع مانع که عدم وسع است نیز صورت گرفت و تکلیف وجمع[4] ما یترتب علیه صحت یافت فتامل فی هذا المقام فانه من مزال الاقدام

(1) فتوحات مکیه جزء رابع صفحه ۱۴۰ (2) ف حقیقة (3) ف گذشت (4) ف جمیع

اصل بیست و یکم در بیان تعین بدانکه

ما ببداهت میدانیم که انسان بر زید و عمرو و سائر افراد خود محمول است و اینجا مانعی از اشتراک بین الکثیرین نیست بخلاف زید که ویرا محمول بر عمرو نتوانیم نمود پس محقق شد که در زید غیر از حقیقة کلیه انسانیه امری دیگر هست که منع اشتراک از سبب اوست و بآن امر زید ممتاز است از عمرو و آن امر را تعبیر به تشخص و تعین مینمائیم اکنون اختلاف است بین الحکماء و المتکلمین که این تشخص امر وجودی است یا عدمی و داخل قوام شخص است یا خارج ازو حکما قائل اند که تشخص از موجودات خارج است و متکلمین میگویند که تشخص امر عدمی است و حق آنست که تعین مطلقا امر عدمی نیست زیراکه تعین واجب که عین ذات او است عدمی نمی تواند شد و الاعین وجود محض نباشد

و شیخ ابراهیم کردی که مصروف حمایت متکلمین است در جلاء الفهوم میگوید و امتیاز عما عداه بقید سلبی و هوان وجوده لیس زایدا علی ذاته و مخفی نیست که این سلبی صلاحیت تعین بودن ندارد بلکه بنظر تحقیق دیده میشود که ذات واجب تعالی شانه بمحض ذات خود بے ملاحظه زیادت وجود و سلب آن بنوعی است که از سائر ما عدا ممتاز است بلکه این قید سلبی بمذهب اشعری که امام متکلمین عموما و امام شیخ ابراهیم کردی است خصوصا موجب امتیاز واجب از ما عدا نیست زیراکه وی قائل است که وجود کل شی عینه پس هر شی را وجود زاید بر ذات او نشد و تخصیص بواجب نماند و صوفیه محققین بلکه علماء مدققین نیز میفرمایند که تعین منقسم است بوجودی و عدمی و علی ای حال امر اعتباری است که آنرا جز در عقل وجودی نیست پس وجودی بر این تقدیر بمعنے مصطلح است که حرف سلب جز آن نباشد و عدمی آنچه سلب صرف[1] جز و ان بود پس وجودی عام

---

(1) صرف درف نیست

است از موجود خارجی و امر اعتباری و اعتباری عام است از وجودی و عدمی پس نسبت در وجودی و اعتباری عموم من وجه است و اعتبار اعم مطلق از عدمی متکلم میگوید اگر تعین وجودی باشد هر آئنه انضمام او بماهیت موقوف بر تمیز او خواهد بود و تمیز ماهیت موقوف بر انضمام تشخص پس دور لازم آید و جواب باینکه ماهیت ممتاز است از غیر خود بنفسها نه بانضمام تشخص باطل است زیراکه مراد متکلمین آنست که امتیاز حصه ماهیت از حصه دیگر مطلوب است چراکه امتیاز احدهما عن الاخری اگر درمیان نباشد اختصاص تعین بیک حصه و انضمام او باین حصه مخصوصه بے سبب خواهد بود پس امتیاز یک حصه از حصه دیگر بے تعین متصور نیست

و میر سید شریف در شرح مواقف میفرماید بل الجواب ان یقال الانضمام مع الامتیاز زمانا و ان کان مقدما علیه ذاتا والاستحالة فی ذلک کما فی اختصاص الفصول بحصص الاجناس و توضیحه ان التعین او الفصل ینضم الی الماهیة فیخصص حال الانضمام لانه ینضم الی حصة منها متمیزة قبل الانضمام و حاصل این جواب آنست که این دور دور معیت است که محال نیست اما بر متامل مخفی نیست که (انضمام[1] تعین خاص من بین سائر التعینات باین ماهیة مخصوصه من بین سایر الماهیات با سبب مخصص است یا باقتضای آن ماهیة و آن تعین را زیراکه در صورت عدم اقتضا و مخصص نسبت تعین بسائر ماهیات و نسبتی این ماهیتی بسائر تعینات علی السویه است پس انضمام باطن بطبیعة مبهمه حیوانیه دون الحجریه و الشجریه بے اقتضای ذاتے یا مخصص خارجی صورت پذیر نیست در صورت اقتضا مقتضی ما نفس ان ماهیة است یا حصیه او پس اگر انضمام تعین بماهیة دون الحصیه فرض کنیم کما قال السید السند پس این تعین ناطقیه لازم تعین بماهیة کلیه حیوانیه مثلا خواهد بود پس لازم آمد که هر جاکه

---

(1) این عبارت قوسین ازین صفحه تا صفحه ۳۸۵ در نسخه هاے ح و ف نیست

حیوان یافته شود ناطق نیز باشند پس لازم آمد انحصار حیوان در انسان و اگر ماهیة مقتضی ناطقیه و ساهلیة و ناهقیه و تمام تعینات و تشخصات لاحقه خود است لازم آمد اقتضای طبیعت واحده مر امور متخالفه راکه بر مذهب اهل نظر قاطبة باطل است و بدستور حین الاتصاف باحدها ترجیح بلا مرجح و بدستور لزوم ترجیح بلا مرجح در صورت اقتضای قدر مشترک بین التعینات و علی هذا القیاس اگر این اقتضا از جانب تعین گیرند همین شقوق و شکوک جاری اند پس ضرور شد که انضمام تعین بماهیة کلیه نباشد بلکه بحصه از حصص او و شک نیست که این حصه هر جاکه یافته خواهد شد آن تعین نیز در ان جا موجود درین صورت حصه آن ماهیة مقتضی انضمام تعین است یا مخصص از خارج پس اگر مخصص خارجی نباشد ضرورتا اقتضا از جانب حصه است پس تمیز حصه در خارج پیش از انضمام این تعین بتعین دیگر ضرور که انضمام تعین بماهیة غیر متعینه باطل کرده آمدیم و اگر مخصص از خارج است پس لا محاله آن ماهیة من حیث هی متعین بان تعین نیست بلکه من حیث انتسابه الی ذلک المخصص پس ماهیة مطلقه نماند بلکه حصه او متعین بان تعین گشت پس تمیز حصه پیش از تعین واجب افتاد و آنچه گفته اند که انضمام مع الامتیاز است زمانا و تقدم ذاتی در امتیاز کافی است تمام نمی شود زیراکه وجود معروض موقوف بر وجود و موخر ازو نیست پس در صورت توقف احدیهما علی الاخری دور معیت نیز جایز نیست و اگر گویند که بر مذهب متکلم مخصص جاعل مختار است یفعل الله ما یشاء و یحکم ما یرید گوئیم جاعل مختار نیز آن ماهیت من حیث الاطلاق تخصیص بآن نفرموده و الا لازم آید وجود آن تعین در جمیع موارد ماهیة بلکه واجب نیز تخصیص یک حصه بیک تعین و حصه دیگر بتعین دیگر فرموده و الا لازم آید اجتماع امور متضاده در مرتبه واحده پس تمیز حصه در علم واجب نیز واجب و در جمیع صور تمیز حصه از حصص دیگر پیش از انضمام این تعین ضرور

شد و حاصل این همه تطویلات آنکه) که تخصیص حصه بتعین اگر بے مخصص است باطل است و اگر مخصص مقتضی اختصاص این حصه باین تعین است پس تعین حصه قبل انضمام هذا التعین متحقق است و این بران ماند که مشائین گفته اند که اختصاص صور نوعیه مسبوق است بصور نوعیه اخری پس لا بد است انتهای سلسله تعینات بدو چیز یا آنکه تعین عین ماهیت باشد یعنی ماهیة متعین بذات خود بود چنانکه در واجب یا امر عدمی اعتباری باشد که در انضمام محتاج تمایز نباشد دفعا للتسلسل فی الامور الموجودة و از اینجا باثبات میرسد که تعین هم وجودی می باشد اگر مقتضای ذات متعین است و عدمی می باشد یا منتهی بعدمی و اعتباری در غیر صورت مذکوره و دلیل دیگر از متکلم بر عدمیة تعین در ضمن رد دلیل حکیم می آید

ایرادات بر تعین موجود فی الخارج حکما میگویند که تعین موجود فی الخارج است و برین مدعا دلایل چند ایراد کرده اند

اول آنکه طبیعت نوعیه چون انسان مثلا متکثر نیست بنفسها زیراکه ماهیت من حیث هی نه مقتضی وحدت است و نه مقتضی کثرت و تکثر ماهیت نیست مگر بانچه مضاف میشود بوی از تشخص پس اگر تشخص موجود در خارج نباشد بلکه بمحض اعتبار عقل بود پس تکثر ماهیة نیز بمحض اعتبار عقل ماند

مخفی نماند که این دلیل بران فریق حجت است که قایل باشند بتکثر ماهیات و اشخاص در خارج و اما صوفیه صافیه پس ایشان خود مبرهن ذکر کرده اند که کثرت معقول محض و اعتباری صرف است و همان ذات واحده بتلبس اضافات متعدد مینماید چون تعدد وجهه واحد در مرایای متکثره کما سبق بیانه و جواب از جانب قائلین بتکثر حقیقی و تعدد خارجی اشخاص آنست که تکثر ماهیة بسبب عوارض مشخصه است که

اعراض چند اند از شکل ولون وکم و کیف و امثال آن و این عوارض مشخصه مابه التشخص اند و نزاع نیست در وجود خارجی اینها پس اعتباریه تشخص باوجود حقیقة عوارض مشخصه منافی تکثر ماهیة فی الخارج نیست

و این جواب ناتمام است زیراکه ماز عوارض مشخصه سوال میکنیم که اشخاص اند یا کلیات اگر کلیات اند پس از انضمام کلی بکلی حصول تشخص شخص محال چنانکه محقق طوسی در تجرید میگوید ولا یحصل التشخص بانضمام کلی عقلی الی مثله و اعتراض باینکه چون دو عام جمع شوند مرتفع میشود از تقید یکی بدیگری عموم هر دو اختصاص توانند یافت بنوع واحد چنانکه در خاصه مرکبه موجود است پس چرا جایز نباشد که اجتماع کلیات در بعض صور و مراتب مودی شود بمنع اشتراک بعد تسلیم آنکه این منع مجرد صحیح است مارا مضر نیست زیراکه هرگاه مابه التشخص کلیات مجتمعه اند و کلی را بے انضمام تشخص وجود خارجی محال پس این کلیات را وجود خارجی نماند پس این عوارض مشخصه نیز هر چند مفید تعین و امتیاز باشند کلیات عقلیه ماندند نه موجودات خارجیه و اگر جزئیات اند لابد متشخص باشند بتشخصات مختصه خود پس اینجا نیز عوارض مشخصه پیدا آمدند وقطع نظر از آنکه قیام اعراض محال است تسلسل در عوارض مشخصه موجوده لازم افتاد و ضرورتا انتهای سلسله بعوارض مشخصه اعتباریه خواهد بود فلشاخذه من اول الامر و در حقیقة مابه التشخص ذات واجب است که در جواهر و اعراض ساریست و بحسب ظهور در مراتب اعتبارات موجب تشخصات و تعینات است و سیجی تفصیله انشاء الله تعالی

دلیل دوم بر وجود خارجی تشخص آنکه تشخص اگر عدمی باشد هر آئنه متعین فی نفسه نخواهد بود زیرا که معدوم معدوم را هویتے نیست لا جرم معین هم نخواهد بود زیرا

که مالا ثبوت له صالح نیست که سبب تمیز شی از ما عدا فی الخارج باشد و جوابش آنکه موجودات بصفات است و امتیاز آنها بان از آنچه متصف بان نیست چون عمی که ممیز است اعمی را از غیر اعمی

دلیل ثالث آنکه جزء موجود خارجی است و جزء موجود فی الخارج البته موجود[1] است فی الخارج که مرکب از موجود و معدوم معدوم است زیرا که وجود کل بدون وجود جمیع اجزا محال است و جوابش آنکه مراد از شخص چیست اگر معروض تشخص است پس تشخص جزو او نماند و اگر مجموع مرکب از معروض و تشخص است پس لا نسلم که مجموع مرکب موجود است زیرا که مانع وجود تشخص چگونه مسلم خواهد داشت که عارض و معروض موجود اند در خارج بلکه موجود نزد او همان معروض صرف است و صاحب مواقف بدفعیه این جواب میگوید که مراد از شخص که دعوی وجود خارجی او میکنیم زید است مثلا و هیچ عاقل را در وجود زید ریبی نیست و نیز مفهوم او مفهوم انسان وحده نیست یقینا و الا زید صادق آید بر عمرو چنانکه انسان صادق می آید پس زید انسان است مع شی آخر که آنرا تشخص نام میکنیم و این شی آخر جزو زید خواهد بود پس موجود است در خارج

و مخفی نیست که معترض خواهد گفت که موجود در خارج انسان معروض تشخص است من[2] حیث انه معروضه پس صدق او بر عمرو نخواهد شد بخلاف مفهوم انسان که آنجا حیثیت معروضه که مانع صدق زید بر عمرو است نیست پس از عدم صدق زید بر عمرو لازم نمی آید که تشخص جزو زید باشد فتامل فیه

و اگر گویند سخن در آنست که از زید مفهوم میشود و شک نیست مفهوم صرف انسان نیست بلکه مع التشخص است

---

(1) ف موجودات (2) ف چرں من

جواب پس تشخص جزو عقلی باشد که مفهوم صرف و جزو عقلی واجب نیست که موجود باشد در خارج صاحب مواقف گفته که نسبت ماهیات بمشخصات چون نسبت جنس است با فصل پس چنانکه جنس امر مبهم است در عقل محتمل ماهیات متعدده ومتعین نیست بهیچ ماهیتی ازان ماهیات محتمله مگر بانضمام فصلی و آن جنس و فصل هر دو متحداند در خارج ذاتا و جعلا و وجودا و متمایز نیستند مگر در ذهن همین قسم ماهیت نوعیه محتمل هویات متعدده است که متعین نمیشود مگر بتشخص منضم و آن تشخص و ماهیة نوعیه متحداند در خارج ذاتا وجعلا و وجودا و متمایز اند در عقل فقط پس نیست در خارج موجودی که آنرا ماهیت انسانیه گوئیم و موجودی دیگر آنکه آنرا تشخص خوانیم و مرکب باشد در خارج از این هر دو موجود فردی از افراد انسانیه و الا صحیح نباشد حمل ماهیت بر افراد خود بلکه نیست در خارج مگر موجود واحد یعنی هویت شخصیه مگر این است که عقل تفصیل میکند آن هویت مشخصه را بماهیت نوعیه و تشخص چنانکه تفصیل میدهد ماهیت نوعیه را بجنس و فصل انتهی کلامه مترجما

و درین قول تسلیم است بانکه تشخص از اجزاء عقلیه است و شک نیست که جزء عقلی موجود خارجی واجب نیست که موجود خارجی باشد و دلایل دیگر که بر وجود خارجی تشخص ایراد میکنند همه آنها مخدوش اند و در شرح[1] و حواشی کتب حکمیه مکتوب حالا اثبات اعتباریه تشخص باقی ماند و آنرا بدو دلیل اکتفا کرده شد

دلیل اول آنکه اگر تشخص موجود فی الخارج باشد پس انضمام و ثبوت[2] او بحصه از حصص ماهیت موقوف خواهد بود بر وجود آن حصه در خارج بقاعدة فرعیت و وجود شی در خارج

(1) ف شروح (2) ف ثبوت بحصه

بے تمیز او از ماعدا ممکن نیست کہ ابہام مانع تفصیل است نوعیا[1] کان او جنسیا و تمیز آن حصہ در خارج موقوف بر تشخص خواهد بود پس یا دور لازم یا تسلسل

و جواب دادہ اند ازین دلیل باینکہ این دور معیت است مستحیل[2] نیست یعنی ماهیت هرگاه کہ موجود شد متمیز بہ همین تشخص موجود شد و احتیاج بہ تمیز سابق نیست چنانکہ حصص انواع از جنس متمیز اند بفصول و موقوف نیست اختصاص بہ فصل بر تمیز سابق و جواب ازین جواب در همین اصل گذشتہ فلیرجع الیہ

دلیل دوم آنکہ اگر تشخص موجود فی الخارج باشد هر آئنہ اورا تشخصے دیگر می باید چون نقل[3] کلام بآن تشخص ثانی کنیم دور یا تسلسل لازم آید[4] در امور موجودہ یا تشخص عین آں شخص ذات او باشد پس واجب الوجود باشد بر قول صوفیہ[5] سرایت واجب در جمیع موجودات شد و ما بہ الا متیاز امور اعتباریہ کہ لا حق آں ذات مقدسہ اند و بر قول دیگر آن واجب جزو ممکن نیست و نیز تعدد تشخصات تعدد واجب است کہ در کتب اهل ملل و نحل باتفاق باطل است و اگر تشخص واحد است پس موجب تکثر ماهیات تشخص واحد نمی تواند شد

سوال اگر کسے گوید کہ در صورتے کہ تشخص متشخص بنفسہ باشد واجب چرا باشد

جواب اگر بمذهب تحقیق روند تشخص بهمان وجود مشخص است پس تشخص بنفسہ وجود بنفسہ باشد و این عین وجود است و اگر گویند تشخص اغیر وجود خاص[6] است پس اگر تشخص فی الخارج مستلزم وجود است یا نہ اگر مستلزم وجود خارجی نیست بلکہ انفکاک تشخص بنفسہ در[7] وجود جایز باشد لازم آید قول معتزلہ المعدوم ثابت فی الخارج زیراکہ معدومات را هویات متمایزہ

---

(1) ف شخصی (2) ف متخیل (3) ف نقل بآں (4) ف آمد

(5) ف سابقہ (6) ف خالص (7) ف از

نیستند پس متشخص فی الخارج بنفسه البته[1] ثابت است در خارج و حال آنکه بر بطلان این قول معتزله دلایل ساطعه در کتب حکیم و متکلم مسرود اند و اگر تشخص بنفسه مستلزم و غیر منفک از وجود خارجی است پس وجوب وجود بر مذهب متکلمین صراحة لازم آمد زیراکه ایشان واجب الوجود چیزی را گویند که ذات او مقتضی وجود باشد و بر مذهب حکیم نیز لازم زیراکه اقتضای شی وجود خود را بے علاقه علیت محال و علیت مقدم است بر معلول پس پیش از وجود وجودی دیگر بان تشخص متشخص بنفسه واجب افتاد که طباع وجد فوجد در انجا نیز حاصل است

اگر گویند عدم انفکاک وجود مستلزم استلزام و اقتضا نیست

گوئیم اینجا عدم انفکاک بے استلزام صورت نمی بندد زیراکه معدومات متشخص بنفسها نتوانند شد که معدومات را هویات متمایزه نیست پس تشخص بنفسه مستلزم وجود باشد و لهذا در شرح تجرید میگوید

قال الحکماء الماهیة قد یکون متشخصة بنفسها ممتنعة فی نفسها عن فرض الاشتراک فیها کالواجب فلا یتصور هناک تعدد اصلا الخ وقطع نظر ازین همه تدقیقات میگوئیم که چون تشخص متشخص بنفسه گشت و در تشخص خود محتاج بمحل و زمان و عوارض مشخصه نماند پس در صورت عدم انفکاک وجود ولو لم یکن بطریق الاستلزام و الا قتضاء موجود مستقل خواهد شد و صالح عروض بماهیة نخواهد ماند زیراکه وجود الاعراض وجودها لمحلها قاعده کلیه است پس تشخص عارض ماهیت نباشد و این امر خلاف قواعد سائر علماء نظر است

قال القاضی مبارک فی شرحه علی سلم العلوم قیل انه وجودی بناء علی دخوله فی قوام الاشخاص و ردبانه لوکان کذلک فیلزم اما حمل التشخص علی الشخص بهو هو کما فی سایر الاجزاء

---

(1) ف البته

العقلية او امتناع حمل الطبيعة عليه كما فى الاجزاء الخارجية اذ يستحيل كون احد الجزئين عقليا و الاخر عينياً

واجيب عنه بأنه محمول باعتبار وغير محمول باعتبار آخر كما فى المادة[1] و الصورة من غير فرق و فيه نظر لانه لوكان واجبا فلم يكن جزء الشى من الممكنات بحيث يتحد معه فى الذات و الوجود و ان كان ممكنا فله ماهية و وجود كما يستدعيه طباع الامكان فله تشخص آخر و تنقل الكلام اليه لايقال لم يجوز ان يكون واجبا من الاجزاء العينية المتميزة بحسب الذات و الوجود لانا نقول حينئذ للنوع الذى هو جزء آخر من التشخص تشخص آخر غير تشخص الجزء الواجب و انما الكلام فى تشخص ذلك النوع فالحق ان التشخص بالمعنى المصدرى امر عدمى اى اعتبارى و عنوان لمابه[2] وهو التشخص الحقيقى الموجود بذاته الواجب لذاته فالموجود فى الخارج نفس الماهية بجعله تعالى اياها جعلا بسيطا فهى كما هى موجودة من حيث الاستناد اليه تعالى كذلك هى متشخصة[3] من تلك الحيثية فما به الموجودية هو ما به التشخص و الامتياز و لهذا المعنى يكون التشخص هو الوجود فلكل شخص موجود ارتباط خاص معه تعالى يترتب عليه الامتياز عما عداه و ان لم يعلم كنه ذلك الارتباط المخصوص به

قال الحكماء الماهية اما مجردة فلها بحسب وحدتها البحتة تعلق خاص واحد بجاعلها يترتب عليه وحدة الوجود و التشخص فينحصر فى فرد واحد فانها اذا لم تتعلق بشى غير ذاتها فمصحح الموجودية و التشخص انما هى نفسها الممكنة فقط و اما متعلقة بالمادة فان كانت واحدة لاتتعدد فيه اصلا كمادة كل فلك بالقياس الى نوعها فهى ايضا منحصرة فى فرد اذ مادتها بحسب

---

(1) ف ح الماديات (2) ف لمابه التشخص (3) ف مشخصة

وحدتها الشخصية و استعدادها الواحد لا يوجب تكثر الصور الحالة فيها او متعددة بالذات كهيولات الافلاك بالقياس الى صورتها[1] الجرمية فيتعدد افراد مايحل فيها و متعددة بالعرض باعراض تلاحقها من[2] استعدادات متعاقبة مختلفة بالقرب و البعد كهيولى العناصر فان لها وحدة شخصية مبهمة بالذات مستندة[3] الى اعراض تلاحقها من استعدادات متعاقبة فلها تعين بالذات و بالعرض و هذه التعينات مناط تعينات الاشخاص الحالة فيها كما ان التعين الاول مناط تعين العوارض اللاحقة بها و بالجملة ان الوجود مناط التشخص فالشى الذى وجوده فى نفسه غير متعلق بشى متعين بذاته و مصحح تشخصه بنفسه من تلقاء افاضة الجاعل فتنحصر فى فرد و ان الشى الذى وجوده فى نفسه هو وجوده لمحله فمحله من[4] حيث ذلك الشى موجود فيه سبب مصحح تعينه فيكون متعدداً بتعدده اذ تعدد محله بالذات او بالعرض يستدعى تعدد انحاء الارتباط بجاعله فاولات[5] المحل من الحقايق متكثر بكثرة الحوامل و قد يتكثر بالزمان حين اتحاد المحل ايضا كعرضين متماثلين اذا حصل احدهما فى موضوع واحد بعد بطلان الآخر فالمحل من المشخصات بمعنى ما يحتاج اليه ذو الوجود و التشخص و الزمان منها بمعنى انه من اماراتها و من مصححات عروض المشخصات المختلفة و مناط الامتياز فى لحاظ العقل على انه يصح ان يوخذ الزمان من اعتبارات ذات المحل و متممات محلية بالاضافة اليها فيرجع الامر الى تكثر الحيثية المتقومة[6] الموجبة لاختلاف المحل و اما تعاقب الاستعدادات و تعددها فتفصيله ان لها ههنا ثلث حركات الاولى حركة النفس الفلكية فى الارادات و الثانية حركة الاجرام الفلكية فى الاوضاع و الثالثة حركة المادة العنصرية فى الاستعدادات فالاولى سبب لوجود الثانية

---

(1) ف صورها (2) ف باستعدادات (3) ف مستند (4) ف من حيث ان ذلك (5) ف فادلات (6) ف التقييدية

و الثانية سبب لبقاء الاولى و وجود الثالثة مع بقائها من غير عكس و اذا قيس جزء كل حركة الى اجزاء نفسها و كل سابق منها بوجوده و عدمه اللاحق سبب لوجود المسبوق و اذا قيست الى اجزاء حركة اخرى ففى الاول[1] و الثانية ان الارادة سبب للموضع[2] الجزئى و هذا الوضع سبب لارادة جزئية اخرى و هكذا و فى الثانية و الثالثة ان كل وضع سبب لاستعداد[3] من[4] غير عكس و كل استعداد للشى مع جاعله يترتب عليه وجوده الخاص و تشخصه

فحاصل الكلام ان الماهية المجردة لايكون لهويتين وما هى لهويتين فاما بسبب الحامل[5] او بالوضع و المكان او بالزمان و بالجملة بعلة من العلل بمعنى انها مصححات لاستفاضتها الوجودات الخاصة التى هى تشخصاتها من تلقاء افاضة الجاعل وما به الموجودية امر واحد اذ كما ان الشى يصيربه مصدر الآثار كذلك يصير به مبدء الامتياز و انما اطنبنا الكلام فى هذا المقام ليتضح به المرام و ينكشف عنه غطاء الاوهام انتهى

قوله فالموجود فى الخارج نفس الماهية بجعله تعالى جعلا بسيطا الخ هذا هو المشهور المحقق عند اهل التحقيق من ارباب النظر و ارجوان يكون قد اتضح لک مما ذكرنا بالبراهين القاطعة و الدلايل الساطعة فى الاصول السابقة ان المتاصل فى الوجود هو الوجود الحق سبحانه تعالى و الماهيات كلها بكليتها و جزئيتها تعينات علمية و اعتبارات عقلية لذلک الوجود المحض بحسب الشيون المندرجة و الاضافات المندمجة فى بطون وحدة الذات تعين بها الوجود الحق سبحانه اولا فى مرتبة العلم الذاتى و ظهر ثانيا فى العين حسب ما اقتضته تلک التعينات العقلية و الاعتبارات العلمية متلبسا باحكام و آثار مخصوصة بكل عين من الاعيان الثابتة و الماهيات المعقولة فصارت تلک الحقيقة الواحدة المتشخصة بذاتها بتشخص اوسع التشخصات واجمع التعينات بسبب تلبسها باحكام تلک

---

(1) ف الاولى (2) ف الموضع (3) ف استعداد (4) ف من كل غير عكس (5) ف الجاعل

التعینات و اثارها المختصة حقایق کثیرة و اشخاصاً عدیدة وهو فی عین هذا التکثر علی وحدته الحقیقیه و التعینات علی اعتباریتها المحضة تطورت باطوار شتی و تنورت بانوار لا تحصی او تشخصت بتشخصات لا تکادتتناهی فاذاً ما به التشخص فی الجمیع هو الوجود المحقق الموجود و تلک الاطوار و التشخصات اعتباریات محضة و اضافات صرفة لا وجود لها الافی العقل کما قال امام المحققین استاد العارفین الشیخ الاکبر الحق محسوس و الخلق معقول و فی موضع آخر عبد متوهم فی حق متحقق فسبحان من تحیر فی ظهورانه سواه کما تدهش فی ذاته ما عداه

اصل بیست و دویم در اتصاف وجود بصفات تنزیه الهیه

فقیه علی المهائمی در اجلة التائید مجملی ازین اتصاف بیان نموده بعینه بنقل افتاده

الفصل الثانی فی بیان اتصاف الوجود باوصاف الله تعالی باقامة الادلة علی ذلک و فیه مقامات

الاول فی وجوب وجوده و یدل علیه وجوه

الاول لاشک فی تحقیق[1] شی اذ انکاره مع جزم العقل[2] به جهل لایعبا به فمابدون الوجود و بطلانه ضروری او الوجود مع عدمه فیکون مبداء الوجود معدوما وهو باطل بالضرورة او وجوده وهو المطلوب ولا تسلسل لانه عینیة فی الحقیقة زائد باعتبار

الثانی تحقق کل شی اما بذاته فیکون الکل واجب الوجود بالذات فلایکون فیه حادث او فان و بطلانه ضروری اولا بذاته فیتسلسل[3] او البعض المفتقر الی الوجود بالذات و البعض بالغیر فالذی بالذات ان کان غیر الوجود فلا یکون وجوبه بالذات

الثالث تحقق الشی لوکان لان ماهیة مالم یکن شی منها قابلة للوجود و العدم لان مقتضی الذات لایزول بالغیر و ان کان

---

(1) ف تحقق (2) ح العقول (3) ف فیتسلسل او البعض بالذات و البعض بالغیر

لانه ماهية خاصة فقيد المخصوص ان لم يكن نفس الوجود فتحققه اما لانه ماهية ما وهو خلاف المفروض او لانه خاصة فيعود الكلام فى قيد خصوصيته و يتسلسل و ان كان نفس الوجود فهو المطلوب فافهم و الله الموفق و المسلم

المقام الثانى بيان مخالفة حقيقته لساير الحقايق و نفى المثل و الضدله و يدل على الاول وجوه

الاول لوام يخالف حقيقة الوجود لساير الحقايق فاما ان يشاركها فى ذاتى فيتسلسل او البعض بالذات و البعض بالغير فالذى بالذات ان كان غير الوجود افتقر الى الوجود فلايكون وجوبه بالذات فيلزم تركب كل وجود اذ لابد معه من مميز ذاتى و الالميكن حقيقة على حدة او عرض فاما وجود ولا يتصور كون الوجود عارضا للموجود او موجود فعرضية الوجود له اولى من عرضية الموجود او عدم فتجتمع النقيضان او معدوم ولا يصح العرضية اذهى فرع ثبوت العارض و المعروض

الثانى لوشاركت حقيقة الوجود حقيقة اخرى ان افادت تحقق شى فامابدون الوجود وهو باطل او معه فهو مستقل بالافادة لايحتاج الى شركة امر آخر و الا فان شاركت فى اخص اوصافه وهو التحقق بالذات فباطل اذ لاتحقق بشى بدون الوجود او فى اعمها وهو عموم اشراقه على الكل فيكون مبدأ للمتحقق وقد فرضنا خلافه او فى وصف من اوصافه لااعم ولا اخص فاما من اللوازم وهو باطل و الاعم بعمومه او المفارقات و المشاركة به لاتوجب الاتحاد الحقايق[1]

الثالث الحقايق انما تشارك اذاكان لها جنس ولا جنس للوجود او عرض عام ولا شى يخرج عن تعلقه حتى يعرض شيئا يعرضها[2] وما يغايره فيعمها فافهم و الله الموفق و المسلم و اذ لامشاركة فى الحقيقة فلا مثل له و المضادة انمايتصور بين وجودين بينهما غاية الخلاف وكل وجودى بجامعه الوجود[3] فلاشى يضاده

المقام الثالث فى توحيده و يدل عليه وجوه

---

(1) ف بالحقايق (2) ف يعرضه (3) ف وجود يجامعه

الاول لو تعدد الوجود فاما ان يمكن اجتماعهما فى تحقق شى فاذا زال عنه احدهما كان معدوما من جهة الزايل موجودا من جهة الباقى فيجتمع عليه الوجود و العدم وهو تناقض او لايمكن فاما ان يمكن ان يتحقق ماتحقق باحدهما بالاخر فتحققه باحدهما دون الاخر يحتاج الى مرجح و يحتاج كل مرجح فى تحققه باحدهما فيتسلسل او لايمكن فيلزم تمايزهما اما بذاتى فيلزم تركب كل منهما وهو باطل و اما بعرض لازم فان كان لازما لمفهوم المطلق كان لازما لهما فلم يفد[1] تميز احدهما عن الاخر او لخصوصية احدهما فيلزم تركبه من المطلق و قيد الخصوصية

الثانى لو تعدد لتحقق الاعم فان اخذ اعمية بقيد العموم لم يتحقق فى الخارج فلايكون وجودا اولا مع قيده فيكون محققا فيهما الى فلايكون مقيدا لتحقيق[2] شى لانه اما الخاص وهو احدهما فقد تحقق قبله و امانفسه فقد تحقق باحدهما لانه فى ضمنها لابنفسه ولا تحقق دونهما[3] وتحقق شى من لوازم الوجود و عدم اللازم يدل على عدم الملزوم

الثالث لو تعدد فاما ان يتفقا فى الحقيقة و العوارض[4] فان تعلق كل بما يتعلق به الاخر اجتمع عليه الوجودان والا فكان تعلق احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح و ان اختلفا فى الحقيقة و العوارض فلايكونان وجودين و ان اتفقا فى الحقيقة و اختلفا فى العوارض فمحل لان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزوم و ان اتفقا فى العوارض و اختلفا فى الحقيقة لم يكونا ايضا وجودين الا ان يكون عارضهما الوجود العام ولا يتصور كونه عارضا للموجود فافهم و الله الموفق و المسلم

المقام الرابع فى تنزيهه عن الجوهرية والجسمية والعرضية والمكان والزمان والحلول والاتحاد يدل على نفى جوهريته انه لوكان جوهرا اكان ممكنا لان الجوهر عبارة عن الممكن الموجود لا فى موضوع

---

(1) ف يعد (2) ف لتحقق (3) ف ح دونها (4) ف العوارض يدل فان

فيلزم خلو[1] الوجود عن الواجب ولو كان جسما كان وجود الواجب ايضا جسما وهو مركب فيلزم تركب وجود الواجب مع افتقاره الى اجزائه و ايضا لو كان جوهرا او جسما لكان وجود العرض جسما وهو باطل بالضرورة ولو كان عرضا لم يوجد به جوهر لتأخر العرض عن الجوهر ولو كان زمانيا كان متأخرا عنه لكن الزمان موجود به ولو كان نفس الزمان لكان لازم الانصرام لكنه يقبل العدم لما بينا ولوكان مكانيا لكان المكان محيطا به والمحيط بالشئ لا يكون تحققه به وايضا الممكن اما جسم او جزؤه لكن الوجود ليس احدهما ولوكان نفس المكان لكان جسما او خلاء ولكن ابطلنا كونه جسما و بطلان كونه خلاء ظاهر و حلول الوجود فى العدم او المعدوم ظاهر الاستحالة و فى الموجود انما يكون لوكان عرضا وقد ابطلنا عرضيته فى الوجود اجتماع المثلين واتحاده بالعدم تناقض و بالعدم[2] يستلزم ان يجعل المعدوم موجودا حال عدمه وهو ظاهر الاستحالة و بالموجود ان بقيا بحالهما فلا اتحاد و الا كان الموجود متحدا بالمعدوم فافهم والله الموفق والمسلم

المقام الخامس فى اتصافه بالصفات الثبوتية لله تعالى

يدل عليه وجوه

الاول انه لما تحقق بالذات بغاية فذلك كمال الذات فلا يكون فيه نقص و الا لم يكن على نهاية الكمال و فقد هذه الصفات نقص لانها كمالات فالكامل لا بدوان يستجمع الكمالات واما صفات الحوادثات فانها و ان كانت كمالات لها فهى ناقصة فى ذاتها بحدوثها عن العدم وهو غاية النقص فلا يكون صفات له ولكنها من حيث كونها كمالات ممكنة صارت صفات لا كمال الممكن الموجود وهو ظهور الوجود بها

الثانى الصفات الواجبية اما صفات للماهيات ولا واجب فيها لان تحققها بالغير و اما للوجود وهو المطلوب

الثالث الصفات الواجبية لا شك فى تعلق الوجود بها فان كانت عوارض فبواسطة تعلقها بمحالها و الا فبنفسه[3] والصفات الواجبية

---

(1) ف ح خلق (2) ف ح وبالمعدوم (3) ف فبنفسه

ليست عوارض لان الصفات الواجبية نورانية فهى اولى ان يكون صفات النور المطلق وهو الوجود وهو المتجلى بها على الماهيات المتصفة مما يناسبها ولا يضر عدم اتصاف بعض الموجودات بما يناسب هذه الصفات او الصور الظاهرة فى المراة لا يلزم كونها على صفات ذى الصورة مستجمعة بجميع صفاتها الحسية[1] فضلا عن العقلية مع انه قدورد النص بما دل على اتصاف الكل بالحيوة والعلم والكلام والبصر كقوله تعالى يومئذ تحدث اخبارها بان ربك اوحى لها وقوله تعالى وان من شى الا يسبح بحمده و بالسمع كقوله عليه الصلوة والسلام لا يسمع مدا صوت الموذن جن ولا انس ولا شجر ولا حجر ولا مدرو لا شى الا يشهد يوم القيمة وقوله عليه الصلوة والسلام ان بقاع الارض ينادى بعضها بعضا هل مربك اليوم من ذكر الله او من صلى عليك فمن قايلة لا ومن قايلة نعم و شق عروق النبات المواضع الصلبية من الارض يدل على ظهور القدرة فيها و تفقدها مواضع الماء فى سيرها يدل على ظهور الارادة فيها فافهم والله الموفق والمسلم

المقام السادس فى صحة روية الوجود

لما كان اكمل الانوار كان به الظهور و الاظهار للكل فهو اولى بالروية وقد صرح من جوز رويته تعالى من المتكلمين بان عليه الوجود فافهم و الله الموفق والمسلم

الفصل الثالث[2] فى ظهوره فى ذاته و فى المظاهرو رويته

فى القيمة لما كان الوجود نورا كاملا كان ظاهرالنفسه وهو علمه بنفسه و رويته لنفسه و مظهرالنفسه[3] فى المظاهر ليرى فيها روية الشخص نفسه فى المراة اذ هو كمال آخر وراء الكمال الذاتى الموجود والعلم الذيه يظهر آثار اسمائه وصفاته و معلوماته وان لم يكن فقده نقصا فى ادراك بقصد الكمال الذاتى فمن لا ينظر فى المراة لا يعد ناقصا فى ذاته وهو فى نورانية يمثل بالشمس للتفهم و كما ان للشمس عند طلوعها انواعا من الظهور مثل الشعاع من غير حجاب

---

(1) ف الجسمية (2) ف الثانى (3) ف بنفسه

ومن وراء حجاب لطيف كالزجاجات و حجاب كثيف غير محيط كالجدار و حجاب محيط كالدار المغلقة الباب و فى المراة مما يحاذيها من الماء اومراة اخرى او ما يحاذيها من الجدار فيظهر من الضياء فى محل الشعاع و الالوان المختلفة [1] وراء الزجاجات المسلوبة بالالوان المختلفة و الظل وراء الجدار ولا يظهر شى فى البيت المغلق و يظهر فى المراة لها صورة ذات شعاع و فيما يحاذيها من مراة او ماء و كذلك فيما يحاذيها من الجدار بشعاع و تختلف صوره فى المرايا بحسب اوضاعها و اشكالها و مقاديرها كذلك للحق ظهورات شتى فى عالم المعانى اى الاسماء والصفات وعالم الارواح من العقول والنفوس و عالم المثال و عالم الاجسام على ترتيب خاص فاذا كانت اسماءه و صفاته مظاهر ذاته كان الفايض على ما وراءها بالوانها و اذا كانت الطبيعة والهيولى والصورة حجابا لها كان الفايض على ما وراءها ظلا و اذا كان العقول والنفوس مرتبة كانت كالمراة والماء والجدار و لما كانت الصور لا تنطبع الا فى المراة كان الكمل مراياه و خلفاءه دون غيرهم هذا جملة الكلام فى ظهوره فى المظاهر و اما ظهوره بطريق الاشراق فعند كشف الحجب كلها لاهل القيامة و قد يكون الروية فيها بالظهور فى المثالية [2] فيختلف ظهوره بحسب اختلاف استعدادات الرائين و يظهر تارة فى صورة منكرة وتارة فى صورة يعرفها كما وردبه الحديث و اذا ظهر بلا حجاب يكون صورة الرائين ظاهرة فى مراته فتصير تلك الصورة حجاب عن روية المراة فان الصورة فى المراة اذا رايت منعت عن روية المراة لكن تكون تلك الصورة بحسب ما يغلب على صاحبها فى الاستعدادات التى استحق بها لروية الحقايق اذالنور الكامل لا تقوى لروية الابصار الضعيفة نعم اذا فنى الرائى لا يبقى كله صورة بحجة لكن لا تقيده و ههنا تفاصيل كثيرة لا تليق ايرادها بالمختصرات و الله الموفق والمسلم

---

(1) ف ح المتخلفة (2) ف فى الصورالمثالية

الفصل الرابع فی بیان اقتضایه الشرایع و احکام الآخرة

لما کان الظهور الکامل محبوباله تعالی احب تصقیل مرایا الخلق و تقویمها و الاعمال مقیدة لذلک التصقیل و التقویم فی الظاهر و الباطن مفید التناسب بین المظهر و الظاهر حتی اذا کمل صاحبها صار خلیفته للحق فی الخلق فی تدبیر نظام العالم الذی هو المظهر التفصیلی الاسمائیة و تدبیر سایر ابناء جنسه الذین هم المظاهر الاجمالیة له بعد التفصیل فیشرق فی الکل بکمالاته و بعکسه یکدر مراته و یبطل نظام العالم و بذلک لاتقوم الساعة الاعلی اشرار الناس و لما کان الاسلام نوراً و الکفر ظلمة موجبة لخراب العالم تکاد السموات یتفطرن منه و تنشق الارض و تخر الجبال هدا ان دعوا للرحمان ولدا و لماتم ظهوره تعالی بسبب هولاء المظاهر الکاملة ظهر علیهم فی القیامة بانواع اللطف[1] و الکرامة و لما کان اهل الکفر مبطلین لهذا[2] الامر المحبوب له تعالی صاروا اهل القهر و الحجاب و الهوان فی القیامة مع انه تعالی متصف بالجلال و الجمال و الجلال تفیض القهر و الحجاب و الجمال یقتضی اللطف و الثواب فلابد من دوامهما و یدل علی ذلک قوله تعالی کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون و قوله تعالی وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة ثم تصقیل الباطن بالاعتقادات الصحیحة و الاخلاق الکریمة بعینه اعمال الجوارح بالتذلل و الاستقامة و عمل اللسان و هو الذکر لارتباط له به و الاسری الظلمیة من الظاهر الی الباطن فیکدره یکدر الباطن بالاعتقادات الفاسدة و الاخلاق الردیة بعینه من الظاهر الانهماک فی الاهویة الفاسدة و لهذا ایضا تفصیل لایلیق بالمختصرات و الله الموفق و المسلم

قیصری رحمه الله علیه در مقدمه شرح فصوص[3] فی قوله[4] اعلم ان الوجود من حیث هو هو غیر الوجود الخارجی و الذهنی

---

(1) ف اللطیف (2) ف بهذا (3) ف ح فصوص الحکم می نویسد اعلم (4) قلمی فصل اول ورق ۳ ' ۴ , ۵

ای کل منها نوع من انواعه فهو من حیث هو هو ای لابشرط[1] غیر مقید بالاطلاق و التقیید ولا هو کلی و لاجزئی و لاعام و لاخاص ولا واحد بالوحدة الزایدة علی ذاته ولا کثیربل تلزمه[2] هذه الاشیاء بحسب مراتبه و مقاماته المنبهة علیها بقوله رفیع الدرجات ذوالعرش فیصیر مطلقا و مقیدا و کلیا و جزئیا و عاما و خاصا و واحدا و کثیرا من غیر حصول التغیر فی ذاته و حقیقته و لیس بجوهر لانه موجود فی الخارج لا فی موضوع او ماهیة لووجدت لکانت لافی موضوع و الوجود لیس کذلک والا یکون کالجواهر المتعینة المحتاجة الی الوجود الزاید و لوازمه و لیس بعرض لانه عبارة عما هو موجود فی موضوع او ماهیة لووجدت لکانت فی موضوع و الوجود لیس موجودا بمعنی ان له وجودا زایدا فضلا عن ان یکون موجودا فی موضوع بل موجودیته بعینه و ذاته لا بامر آخر یغایره عقلا او خارجا و ایضا لوکان عرضا لکان قایما بموضوع موجود قبله بالذات فیلزم تقدم الشی علی نفسه و ایضا وجودهما زاید علیهما و الوجود لا یمکن ان یکون زایداً علی نفسه ولانه ماخوذ فی تعریفهما لکونه اعم منهما فهو غیرهما و لیس امرا اعتباریا کما یقول الظالمون لتحققه فی ذاته مع عدم المعتبرین ایاه فضلا عن اعتباراتهم سواء کانت عقولا (او نفوساً) او غیرهما کما قال علیه السلام کان الله ولم یکن معه شی و کون الحقیقة بشرط لاشی امرا عقلیا[3] اعتباریا لا توجب ان یکون لا بشرط الشی کذلک فلیس صفة عقلیة وجودیة بمعنی ان العدم غیر داخل فی مفهومه کالواجب و الممکن وهو اعم الاشیاء باعتبار عمومه و انبساطه علی الماهیات حتی یعرض مفهوم العدم المطلق و المضاف فی الذهن عند تصورهما و لذلک یحکم العقل علیهما بلامتیاز بینهما و امتناع احدهما و امکان الآخر اذکل ماهو ممکن وجوده ممکن عدمه و غیرذلک من

(1) ف بشرط شی (2) ف هل یلزمه (3) در نسخه قلمی مملوکه کتبخانه اهل اسلام لفظ 'عقلیا' نیست

الاحكام وهو الظهر من كل شی تحققاً و انيته حتى قيل فيه انه بديهی و اخفی من جميع الاشياء ماهية و حقيقة فصدق فيه ما قال اعلم الخلق به فی دعائه ما عرفناک حق معرفتک ولا يتحقق شی فی العقل ولا فی الخارج الا به فهو المحيط بجميعها بذاته و قوام الاشياء به لان الوجود لو لم يكن لم يكن شی لافی العقل و لافی الخارج فهو مقومها بل هو عينها اذ هو الذی يتجلی فی مراتبه و يظهر بصورها و حقايقها فی العلم و العين فتسمی بالماهية و الاعيان الثابتة كما سنبينه فی الفصل الثالث ان شاء الله تعالى فلا واسطة بينه و بين العدم كملا واسطة بين الموجود و المعدوم[1] كليا مطلقا و الماهية الحقيقية واسطة بين وجودها الخاص و عدمها و المطلقة الاعتبارية لاتحقق لها فی نفس الامر و الكلام فيماله تحقق فيه فلاضدله ولا مثل له لانهما[2] موجودان متخالفان او متساويان فخالف[3] جميع الحقايق لوجود اضدادها و تحقق امثالها فصدق عليه ليس كمثله شی و (الوجود من حيث هو واحد لايمكن ان يتحقق فی مقابلته وجود آخر و) به يتحقق الضدان ويتقوم المثلان بل هو الذی يظهر بصورة[4] الضدين وغيرهما و يلزم منه الجمع بين النقيضين (اعنی[5] السلب و الايجاب) اذكل منهما يستلزم سلب الاخر و اختلاف الجهتين انما هو باعتبار العقل و اما فی الوجود فيتحد الجهات كلها فان الظهور و البطون و جميع الصفات الوجودية المتقابلة مستهلكة فی عين الوجود فلا مغايرة الافی اعتبار العقل و الصفات السلبية مع كونها عايدة الی العدم ايضا راجعة الی الوجود[6] من وجه فكل من الجهات المتغايرة من حيث وجودها العقلی عين باقيها[7] و لكونها مجتمعين فی عين الوجود يجتمعان ايضا فی العقل اذ لولا وجودهما فيه لما

---

(1) ف و المعدوم مطلقا (2) ف لانه (3) ف م فخالفت (4) ف بصورته (5) در ف نيست (6) ف الوجود و من وجه (7) ف غير باقية

اجتمعا و عدم اجتماعهما فی الوجود الخارجی الذی هو نوع من انواع الوجود المطلق لاینافی اجتماعهما فی الوجود من حیث هو هو (فکیف یتصور له الضد و المثل) ولا یقبل الانقسام[1] و التجزی اصلا خارجا و عقلا بساطة فلاجنس له ولا فصل له فلا[2] حد له ولا یقبل الاشتداد و الضعف فی ذاته لانهما لایتصوران[3] الا فی الحال القار کالسواد و البیاض الحالین فی محلیین او الغیر القار متوجها الی غایة ماهی الزیادة او النقصان کالحرکة و لان الزیادة و النقصان و الشدة و الضعف یقع علیه بحسب ظهوره و خفائه فی بعض مراتبه کما فی القار الذات کالجسم و غیر القار الذات کالحرکة و الزمان وهو خیر محض کل ماهو خیر فهومنه و به قوامه بذاته لذاته اذ لایحتاج فی تحققه الی امر خارج عن ذاته فهو القیوم الثابت بذاته و المثبت لغیره و لیس له ابتداء و الا لکان محتاجا الی علة موجودة[4] لامکانه حینئذ ولا له انتهاء و الا لکان معروضا للعدم فیوصف بضده او یلزم الانقلاب[5] فهوازلی و ابدی فهو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن لرجوع کل ما ظهر فی الشهادة او بطن فی الغیب الیه وهو بکل شی علیم لاحاطته بالاشیاء بذاته و حصول العلم لکل عالم انما هو بواسطته فهو اولی بذلک بل هو الذی یلزمه جمیع الکمالات[6] و به یقوم کل من الصفات کالحیواة و العلم و الارادة و القدرة و السمع و البصر و الکلام وغیر ذلک فهو الحی العلیم المرید القادر السمیع البصیر المتکلم بذاته لا[7] بواسطة شی آخر اذبه یلحق[8] الاشیاء کلها کمالاتها بل هو الذی یظهر بتجلیه و تحوله فی صور مختلفة بصور تلک الکمالات فیصیر[9] تابعا للذوات لانها ایضا وجودات خاصة مستهلکة فی مراتب احدیته ظاهرة فی واحدیته وهو حقیقة واحدة لا تکثر فیها و کثرة ظهوراتها و صورها لا تقدح فی وحدة ذاتها و تعینها و امتیازها بذاتها لا بتعین زاید

---

(1) در ف نیست (2) ف ولا (3) ف یتصوران (4) ف موجدة (5) ف انقلاب (6) ف کمالات (7) ف بلا (8) ف تلحق (9) ف فتصیر تابعا للذات

عليها اذ ليس فى الوجود ما يغايره ليشترك[1] معه فى شى و
يتميز عنه فى شى و ذلك لاينافى ظهورها فى مراتبها المتعينة
بل هو اصل جميع التعينات الصفاتية و الاسمائية و المظاهر العلمية
و العينية و لها وحدة لا تقابل الكثرة وهى اصل الوحدة المقابلة
لها وهى عين ذاتها الاحدية فالوحدة الاسمائية المقابلة للكثرة
التى هى ظل تلك الوحدة الاصلية الذاتية ايضا عينها من وجه
كما سنبين انشاء الله تعالى وهو نور محض لانه ظاهر بذاته
و مظهر لغيره اذبه يدرك الاشياء كلها وهو نور[2] السموات
الغيوب و الارواح و ارض[3] الاجسام لانها به توجد و تتحقق[4] و منبع
جميع الانوار الروحانية و الجسمانية و حقيقته غير معلوم لما
سواه و ليست عبارة عن الكون ولا عن الحصول و التحقق و
الثبوت ان اريد بها المصدر لان كلا منها عرض حينئذ ضرورة
و ان اريد بها ما يراد الوجود فلا نزاع كما اراد اهل الله بالكون
وجود) العالم و حينئذ لا يكون شى منها جوهراولا عرضا كماهو
ولا عرضا معلوماً بحسب حقيقته و ان كان معلوما بحسب انيته
و التعريف اللفظى لا بد ان يكون بالاشهر ليفيد العلم و الوجود
اشهر من الكون وغيره ضرورة و الوجود العام المنبسط على الاعيان
(الثابتة) فى العلم ظل من ظلاله[5] لتقيده بعمومه و كذلك الوجود
الذهنى و الخارجى ظلان لذلك الظل لتضاعف التقييد و اليه الاشارة
بقوله تعالى الم ترا لى ربك كيف مدالظل و لوشاء لجعله ساكنا
فهو واجب[6] الوجود الحق سبحانه و تعالى الثابت بذاته المثبت
لغيره الموصوف بالاسماء الالهية و المنعوت بنعوت الربانية
المدعو بلسان الانبياء و الاولياء الهادى خلقه الى ذاته الداعى مظاهره
بانبيائه الى عين جمعه و مرتبة الوهيته اخبر بلسانهم انه
بهويته مع كل شى و بحقيقته مع كل حى ونبه ايضا انه عين الاشياء
بظهوره فى ملا بس اسمائه و صفاته فى عالمى العلم و العين و كونه

---

(1) ف يشترك (2) ف و منور 3) ف اراضى (4) ف تحقق (5) ف اظلاله (6) ف الواجب الحق

غیرها باختفائه فی ذاته و استعلائه بصفاته عما یوجب النقص و الشین و تنزهه عن الحصر و التعیین و تقدسه عن سمات الحدوث و التکوین و ایجاده للاشیاء اختفاؤه فیها مع اظهاره ایاها و اعلامه[1] لها فی القیامة الکبری ظهوره بوحدته و قهره ایاها بازالة تعیناتها و سماتها و جعلها متلاشیة[2] کما قال لمن الملک الیوم لله الواحد القهار و کل شی هالک الا وجهه و فی الصغری تحوله من عالم الشهادة الی عالم الغیب او من صورة الی صورة فی عالم واحد فالماهیات صور کمالاته و مظاهر اسمائه و صفاته ظهرت اولا فی العلم ثم فی العین بحسب جهة اظهار آیاته و رفع اعلامه و راياته فتکثر بحسب الصور وهو علی وحدته الحقیقیة و کمالاته السرمدیة وهو یدرک حقایق الاشیاء بما یدرک حقیقة[3] ذاته لا بامر آخر کالعقل الاول وغیره لان تلک الحقایق ایضا عین ذاته حقیقة و ان کانت غیرها تعینا ولا یدرکه غیره کما قال لا تدرکه الابصار وهو یدرک الابصار ولا یحیطون به علما و ما قدروا الله حق قدره و یحذرکم الله نفسه و الله رؤف بالعباد نبه عباده تعطفا منه و رحمة لئلا یضیعوا اعمارهم فیما لا یمکن حصوله و اذا علمت ان الوجود هو الحق علمت سر قوله تعالی وهو معکم اینما کنتم و نحن اقرب الیه منکم و فی انفسکم افلا تبصرون وهو الذی فی السماء اله و فی الارض اله و قوله تعالی الله نور السموات و الارض و الله بکل شی علیم محیط و کنت سمعه و بصره و سر قوله علیه السلام لودلیتم بحبل لهبط علی الله و امثال ذلک من الاسرار المنبهة للتوحید بلسان الاشارة

اصل بیست و سیوم در بیان وحدت شهود

چون بعون عنایت الهی از اثبات وحدت وجود واجوبه اسوله وارده بطریق علماء نظر و شرع فارغ شدیم باقی ماند اینجا اختلافی در صوفیه که از متاخران اکابر قایل بوحدت شهود اند هر چند دلایل ایشان ملتقط از دلایل علما است که

(1) ف اعدامه بها (2) ف متلاشیه (3) ف بما یدرک ذاته

اجوبه آن به بیان شافی مبین گشته و احتیاج بایراد این مذهب باستقلال نمانده مع هذا این اصل را مستقلاً در بیان اقوال ایشان ایراد نموده و بالله التوفیق

بدانکه عمدهٔ مخالفان و منکران وحدت الوجود و قدوهٔ موفقان و مبصران وحدت شهود شیخ احمد سرهندی و خلفاء سلسله ایشان اند و قدما را چندان برد و اذکار احد الجانبین کاری نبود و تعجب که خلفای ایشان نظری بمکتوبات جلد ثالث ایشان ننموده مکشوفات اوایل ایشان را دست آویز ساختند والا شیخ در آخر موافق سایر صوفیه شده چنانکه یک مکتوب پنجاه و هشتم جلد از ثالث درین رساله برای استشهاد مندرج ساخته فلیرجع الیه

الغرض معنی قول بوحدت شهود آنست که درمیان این وجودات خاصه جهتی جامعه نیست بلکه همه حقایق مختلفه اند و همه آثار فایضه از فاعل حقیقی که مقتضائی ذات اوست واو غیر این وجودات خاصه است بجمیع وجوه اما آنکه اکابر اولیا را مرتبه توحید حالی حاصل میشود و درین آثار فاعل این آثار را مشاهده میکنند پس بسبب غلو محبت و استیلای عشق است مثلا کسی تحدیق نظر در قرص شمس کند تا آنکه در حس مشترک وی صورت قرص شمس منطبع و راسخ شود پس هر چیزیراکه بیند اول مشهود وی قرص شمس شود پس گوید ما رایت شیئا الاورایت الشمس قبله و باز بعضی را چون نظر در خود افتد گوید سبحانی ما اعظم شانی و لیس فی جبتی سوی الشمس و بعضی انا الشمس گویند و بضرورت و بدیهه عقل معلوم است که شمس هرگز عین اشیا نشده است

قال بعض الصوفیة هذا هو المشهور علی الالسنة من معنی وحدة الشهود ولکنی لست اظن بالاکابر انهم هکذا قالوا بل من تصدی لتحریر مذهبهم والله اعلم بمرادهم لانه یرد علیه ان کون التوحید الحالی للخواص هو الکمال الاقصی متفق علیه عند جمیع الصوفیة فلو کان کذلک لزم ان ریاضاتهم و مجاهداتهم

اثر شهود غیر النفس الامری من قبیل اغلاط الحس و قد قال الله تعالی و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا الآیة فما شاهم عن ذلک انتهی

اگر کسے گوید از جانب قایلین بوحدت شهود که توحید حالی نزد ایشان مرتبه کمال نیست بلکه ایشان توجهه کرده اند غلط سالکین را که در سلوک پیش می آید

گوئیم از جمله معتقدین وحدت شهود مصنف رساله ناصحة الموحدین است که دران اثبات وحدت شهود و اشد انکار بر قول بوحدت وجود نموده وی خود توحید حالی را نهایت درجات اهل معرفت دانسته است قال فی تلک الرسالة و ذلک کاضمحلال وجود ما سوی الله تعالی من الکائنات فی نظر العارفین الواصلین الی درجة الفناء فی الفناء فی التوحید عند تجلیات انوار الواحد القهار کاضمحلال نور الکواکب مع وجودها عند ظهور نور الشمس فی النهار فلا یشاهدون فی تلک الحال غیر وجود الله تعالی من الاشیاء کما لا یشاهد فی النهار غیر الشمس من الکواکب السیارة و یسمون انفراد مشاهدة الله تعالی من بین الوجودات للذهول عنها بالوحدة المطلقة

ثم قال فی موضع آخر و انما ینال ذلک اما بجذبة الهیة او بریاضة فی متابعة الحضرة النبویة فی الوظایف العلمیة والعملیة و قال فی موضع آخر اعلم ان التوحید عند العامة عبارة عن نفی الالوهیة عما سوی الله تعالی و اثبات الله تعالی وحده علی ما هو مدلول کلمة التوحید و اما عند الخاصة فهو عبارة عن اضمحلال وجود ما سوی الله تعالی من الکائنات بحیث لا یشاهد الا وجود الله وحده کما لا یشاهد فی النهار من الکواکب الا الشمس وحده و هو توحید العارفین الواصلین درجة الفناء انتهی کلامه

و هم چنین عبارات رساله مذ فاصل دلالت صریح دارند بر آنکه غایت قصوی توحید حالی است اگر گویند این چنین شهود ازان جهت مرتبه کمال شمرده اند که علامت است بر آنکه

سالک را حجب بکمال رسیده و وصف عنوانی میشود بر نسبت باطنی وی با ذات حق سبحانه گوئیم عقل سلیم ابا میکند که وصف عنوانی مرتبه کمال از قبیل اغلاط حس باشد یا آنکه قایلین بوحدت شهود که توجیه شهود اهل کمال باین طور میکنند بنابر ضرورت اصل عقیدهٔ خود است که بجمیع وجوه بغیریت قایل اند و هرگاه برهان قایم باشد که بوجهی عینیت هم است پس حاجت باین توجیه چرا شود بلک مصداق شهود اکابر اولیاء همان وجهه عینیت نفس الامری میشود و اما وجهه غیریت فی الجمله که مناط احکام و آثار نشاتین است پس در نظر بعضے ارباب تلوین و اهل سکر مختفی میشود و از این جهت بشطح تکلم میکنند اما اهل تمکین را پس هر دو وجهه ملحوظ می باشد و شهود یک جهت احکام و آثار جهت دیگر را ابطال نمی کند و صاحب این مقام را ذوالعینین گویند پس فایدهٔ ریاضات و مجاهدات آنست که بصیرت روح را از غواشی قوای طبعیه خلاصی میسر آید و حقیقت نفس الامری ادراک گردد[1] و لله در القایل

وحدت که نماید متکثر بنظر
باشد ز قصور دیدن ای نور بصر

غربال به پیش چشم اگر بگذاری
دریا همه قطره قطره بینی یکسر

اگر گویند بعضے اکابر گفته اند که این شهود مارا حاصل شده بود و بعد ازان ازین مرتبه ترقی کردیم و دانستیم که این مرتبه در وسط سلوک پیش می آید

گوئیم که قایل بوحدت وجود خواهد گفت که ایشان را توحید حالی منکشف شده بود بعد ازان تنزلی واقع شد ایشان بسبب عقیدهٔ خود گمان بردند که ترقی است با آنکه نزد محصلین بحث در حقایق نفس الامریست که آیا درینجا حقیقی هست

---

(1) ف کرده

که مصداق قول بوحدت وجود است یا نه اما آنکه سالکین را مقامات و احوال پیش می آیند و کدام عالی است و کدام اعلی است و سیر سالک تا کدام مقام میرسد که در دائره ولایت خاصه داخل میشود پس این مبحث دیگر است

مخفی نماند که صوفیه کاملین که بمراتب عالیه فایز میشوند از دو حال خالی نیستند یا نفوس قدسیه اند یا تلو ایشان اما نفس قدسی پس وی خود مظهر و منبع علم الهی است بیان حال وی فوق طاقت بشریست اما آنکه تلو ایشانند پس خصوصیات استعدادات و اعتقادات ایشان در سلوک و کشف ایشان فی الجمله تاثیر میکنند بعضے صوفیه گفته اند که مسئله عینیت و غیریت صفات الهیه بکشف و شهود هیچ تعلق ندارد و هر کسے را هرچه معتقد بود بعد از سلوک در کشف وی بهمان قسم مشهود وی گشته انتهی حاصل کلامه

پس باید دانست که مرتبه توحید حالی صوفیه را بدو قسم میسر میشود

قسم اول آنکه در سطوت احدیت ذاتیه این بهمه[1] کثرات مقهور و مختفی میشود و مشهود حقیقت واحده باشد مثلا تمام زیور را بگدازندو ذهب خالص بیصورت مشهود شود و همه اسلحه و دروع بگدازند محض حدید مشهود باشد و همه صور موج و حباب و ثلج و برد بر طرف شود بحر ساذج مشهود باشد

قسم ثانی آنکه آن حقیقت واحده را درین کثرات مشاهده کند بے آنکه این کثرت از نظرش مرتفع شود مثل مشاهده انسان کلی در ضمن افراد و مشاهده ذهب در زیور و حدید در اسلحه و بحر در امواج و خب[2] و طین در اوانی و بعضے صوفیه را در سلوک خود نخست قسم ثانی پیش آید بعد ازان بمشهود و قسم اول فایز شوند پس ایشان دانند که آنچه مارا اول بمشهود بود یعنے شهود و وحدت در کثرت حقیقت نفس الامریست زیراکه

(1) ف همه (2) ف ح حبب و خب بفتح اول و تشدید ثانی موج زدن دریا

آن حقیقت واحده را باکثرات احاطه و معیت ذاتیست و آنچه آخر مشهود گشت این اختفا و استتار در شهود است فقط مثل استتار کراکب در سطوت نور آفتاب و بعضے دیگر صوفیه را نیز همین طور پیش آید ایشان گمان برند که آنچه اول مشهود ما بود بسبب استیلائی محبت بوده است

در و دیوار من آئینه شد از کثرت شوق
هر کجامی نگرم روی ترا می بینم

و الا نه حقیقت واحده را با کثرات هیچ ملابست و مخالطت نیست و آنچه آخر مشهود گشت حقیقت نفس الامری است و ازان مرتبه ترقی واقع شد و هم چنین بعضے صوفیه چون بمقام فنا تام رسند ایشاں را شهود قسم اول میسر شود و چون بمقام بقا سرفراز شود بشهود قسم ثانی فرود آیند پس گویند که آن تجلی ذاتے الهی و سیر الی الله و فنا فی الله بوده است و این تجلی صفاتی و اسمائی و سیر فی الله و بقاء بالله است و بعضے دیگر را هم همین طور پیش آید ایشاں پندارند که آن شهود ذات بحت نفس الامری بود و این شهود و وحدت در کثرت فقط در شهود ما است و نفس الامری نیست چنانچه کسے تحدیق نظر در قرص شمس کند بعد ازان بجانب اشیای دیگر نظر اندازد

و شیخ ولی الله محدث که عمده خلفای سلسلۂ احمدیه است در لمعات بعد از بیان راه جذب میگوید و چون این قسم وحدت بر سالک منکشف شد راه جذب را طی کرده است معتقد توحید وجودی باشد یا نه تفصیلش آنست که یکی اولا توحید صفاتے می یابد و بعد زمانے آزان در میگذرد و بتوحید ذاتے میرسد[1] و این معامله را توجیه میکند بانکه نخست مغلوب شده بودم و قیومیت واجب را به نسبت ممکن اتحاد دانسته بودم چنانکه در عالم منام کسے سبع را می بینند آنجا هیچ سبع نیست قوت غضبیه ویست که بشکل سبع ظهور کرده است و چون

---

(1) ف میسر شد

ازین مقام ترقی گیرد و به تنزیه افتاد آن را خلاص از ورطه تشبیه دانست و دیگری را هم همین صورت واقع شد و آن را توجیه کرد با آنکه آن ظهور و سریان امر محقق است و آن استتار ثانیا استتار است در نظر فقط

ثم قال این راه امر متفق علیه است هیچ کس از اولیای کمل نبوده است الا باین راه رفته اگرچه در تعبیر میان ایشان اختلاف باشد

شعر

عباراتنا شتی و حسنک واحد
و کل الی ذاک الجمال یشیر

اما مرد قوی المعرفت ذکی الذهن می تواند که ملخص کلام ایشان بفهمد و اختلاف عبارات را بدان راجع کند انتهی کلامه

فایدهٔ جلیله اینجا فایده جلیله ذکر کنیم باید دانست که چنانچه هر نبی که بسوی قومی مبعوث شده در شرایع و تعبیر علوم وی اثر چند ظاهر می شد و آن جمله اثر تطور شان الهی است قال تعالی کل یوم هو فی شان و قال تعالی ان یوما عند ربک کالف سنة مما تعدون پس بطریق اشاره ظاهر میشود که بعد مدت طویل شانی بعد شانی بر روی کار می آید پس هر نبی در وقت خود امور مناسبه شانی که دران زمان حاکم است خواهد آورد ازان جمله استعداد آن نبی و تشبح علوم فایضه در دل وی واز آن[1] جمله استعداد قابلیت قوم بحسب ادیان خود مران علوم را پس بسبب ترکیب این امور شرایع مختلف می شدند در فروع هیچ خفا نیست خفا در آنست که در بعضے امور در بادی النظر اختلافی در تعبیر علوم مرئی میشود اگرچه بر راسخون فی العلم و جهه توفیق هم هویدا میشود مثلا درمیان پسر و پدر دو لحاظ است یکی خصوصیت پسر به پدر به نسبت سایر بندگان پدر دوم ولادت جسمی و جنسیت پسر مر پدر را پس هرگاه اذهان

(1) ه ان جمله

قوم چنان باشند که از پدر گفتن همان خصوصیت بفهمند و لحاظ جسمیت و جنسیت در خواطر ایشان نیاید پس در مخاطبه ایشان اگر بنده خاص خصوصیت خود را باین نهج بیان کند که پدر من چنین گفت و پدر من چنین فرمود پس آن قوم را این الفاظ زبان نکند چنانچه حضرت عیسی علیه السلام با حواریون خود مخاطبه میکردند پس آن زمان اطلاق این الفاظ موهم خلاف مقصود نبود و چون بحکم فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلواة و اتبعوا الشهوات قوم دیگر آمدند بسبب هواهای نفسانی و این دین را تحریف کردند و آفت در اذهان ایشان بهم رسید و از پدر و پسر جسمیت و جنسیت فهمیدن گرفتند پس رحمت الهی مقتضی آن شد که تعبیر باین طور ممنوع شود و بیان آن خصوصیت بعبده و رسوله کنند قال النبی صلی الله علیه و آله و سلم لا تطرونی کما اطرت النصاری عیسی ابن مریم و قولوا عبدالله و رسوله پس هم چنین است حال صوفیه کاملین در تعبیر علوم دقایق سلوک و ایضا تعبیرات اهل کمال علوم فایضه را بر ایشان مثل تشبهات و تمثلات معانی است در منامات که بسبب اختلاف اشخاص معنی واحد بصور شتی تشبیح میشود مثلا چون در هندوستان فیل بسیار است و پادشاه اکثر بر فیل سوار میشود پس اگر یکی در خواب خود را بر فیل سوار بیند معبر تواند گفت که سلطنت در ذهن تو باین صورت متشبح شده وهم چنین چون در ایران ملوک تاج برسر می نهند و اگر کسی آنجا در خواب بیند که تاج برسر نهاده معبر تواند گفت که سلطنت باین صورت متشبح شده پس معنی واحد بد و صورت متشبح شد بسبب اختلاف ذهن قایل هم چنین حالت دنیوی در خواب یکی بصورت زن ظاهر میشود و در خواب دیگری بصورت خون چون شخصی نزد محمد بن سیرین آمد که در خواب دیدم

که خون از بینی من رفت فرمود مبلغی از دست تو خواهد رفت دیگری گفت دیدم که خون از بینی می آمد فرمود مبلغ در دست تو خواهد آمد کسے گفت که هر دو خواب یکیست تعبیر چرا مختلف شد گفت او گفت رفت پس میرود و این گفت آمد پس می آید

سوال حاصل این همه تدقیقات آنست که ربط قدیم را بحادث بعضے بعینیت تعبیر میکنند و بعضے بغیریت و در نفس الامر مصداق عینیت و غیریت هر دو ثابت است لیکن چون حکم بعینیت موهم خلاف مقصود میشود و شده و وحدت وجود از جمله عقاید شرعیه ضروریه نیست پس اصحاب تمکین را چه چیز باعث شدکه این مسئله مدون ساختند و کدام فایده بود در اظهار این علوم غامضه که اکثر عوام متضرر میشوند و هرچند که از ارباب تلوین بعضے کلمات شطحیه در حالت سکر بوقوع می آید لیکن چندان در نفوس مردم رسوخ بهم نمیرسانید طشت از بام انگاه افتاد که اصحاب تمکین که جامعه بین الشریعة و الحقیقة بودند برای این مسئله قوانین مقرر کردند و براهین گذرانیدند و کتب مبوبه[1] و مفصله مدون ساختند

جواب باعث تدوین مسئله وحدت الوجود را اسباب بسیار است ازان جمله تطور شان الهی است که حقایق[2] ولایت را اظهار باید کرد پس چنانچه حقایق نبوت را اظهار نموده بمرتبه اقصی رسانیدند قال الله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم الایة هم چنین اکمال حقایق ولایت ظهور قول بوحدة الوجود است و ازان جمله ترقی استعدادات است در تلقی علوم بولایت کبری بعد اتقان و احکام علوم شرایع اما فواید و ثمرات این مسئله هم بسیار است ازان جمله چون بر سالک مستعد توحید

---

(1) ح مبسوطه (2) ف حقایق الهی را ولایت را

حالی مکشوف شود داند که حقیقت نفس الامری مشهود است نه آنکه مشهود خود را بر اغلاط حس حمل نمایند لله در الشیخ ابن الفارض حیث قال

شعر

و فی وجهه من غیر توحید حبه
فبالشرک نصلی منه نار قطیعة

چه بلا مصیبت است که محبوب کسے پیش وی بیاید و وی باور نکند که محبوب آمده است بلکه گوید که وهم و خیال من است که مرائی میشود و چه نعمت عظمی است که هرگاه سالک محب بوصال محبوب مشرف شود باز هرگز ازوی غایب نشود بلکه هرچه مشغول شود بمحبوب مشغول باشد و گوید

بهر رنگی که خواهی جامه می پوش
من انداز قدت را می شناسم

و ازان جمله بسبب این مسئله اعتقاد تحقق محبت درمیان بنده و حق سبحانه بوجه احسن میشود چنانچه منطوق آیه یحبهم و یحبونه است و لهذا چون در اوایل این مسئله مدون نشده بود جمی غفیر انکار محبت میکردند و صوفیه را نفوس معطله مصرون علی الکذب میگفتند لله در المحقق الشیرازی

عیب می جمله بگفتی هنرش نیز بگو
نفی حکمت مکن از بهر دل عامی چند

اما سبیل عوام آنست که باین علوم غامضه متوجه نشوند و بهمان قدر که در شریعت بایشان خطاب رفته قناعت نمایند لهذا صوفیه وصیت میکنند هر کس را در علوم ماخوض کردن سزاوار نیست قال المحقق الرومی

نکتها چون تیغ فولاد است و تیز
گرنداری توسپر واپس گریز

پیش این الماس بے اسپر میا
کز بریدن تیغ را نبود حیا

و آن سوال بدان ماند که کسے بگوید که بہار چرا آمد که اکثر سوداوی مزاجان متضرر میشوند انصاف باید کرد که سوداوی مزاجان راتنقیه اخلاط فاسده ضرور است بہار راچه گناه کسانیکه شقاوت ازلی داشتند بسبب ظهور قرآن شریف متضرر شدند قال تعالی یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا وما یضل به الا الفاسقین و اگر شخصے نظر انصاف کار فرماید و شواهد و بینات که در اصول سابقه از اقاویل علماء و عرفا بتخصیص از کلمات امام حجة الاسلام ملحوظ نظر دارد او بلاتامل خواهد دانست که شهود وحدت در کثرت از اعالے احوال سالکین و اقاصی مقامات عارفین است و دران مقام که سالک را این معامله توحید بذوق و وجدان میسر میگردد شائبهٔ از نقصان تطرق نمیداردچه جائیکه ان مقام عالی از اغلاط اوهام باشد و اگر شخصے نص قرآنی را نصب العین خود سازد که فرموده است ماکذب الفواد ماراى دروغ نخواهد دانست چیزی را که دل معتدل و قلب سلیم و فواد مصفی که در آخر سلوک بانواع ریاضات و مجاهدات و متابعت و جذبیات الهیه مورد شهود و حقایق نفس الامری گشته بکشف صحیح و ذوق صریح دریافت نموده و از مهبط علوم و اسرار که عبارت از تجلی جمعی الهی است بادراک آن مباهات یافته و به تبعیت رسول اکرم صلی الله علیه وآله وسلم از القاء نفس و وسوسه شیطان محفوظ و مصؤن شده

اصل بیست و چهارم در مبحث صفات الهیه

باید دانست که باتفاق شرع و عرف عقل و نقل و عموم و خصوص ثابت شده که واجب متصف است بجمیع صفات کمال ابن تیمیه اجماع عقلاء نقل کرده و در عرف هرگاه اطلاق عالم وحی برکسے میکنیم نظربر محض صدور آثار علم و

حیات ازوی می نمائیم و اما اینکه حیات و علم بوی قایم است یا عین یا زاید زاید که اذعان بآن نه در ایمان واجب و نه در ادیان متحتم و نه در عرف مطمح انظار پس مسئله عینیت و غیریت صفات واجبیه باذات تعالی شانها از قسم آن مسایل است که اعتقاد بکونه عالما و حیا و قدیرا واجب و مابقی همه اختلافات که بین العلماء و العقلاء افتاده اند مطروح النظر نه محل تکفیر ونه جای تشنیع صرح به الجلال الدوانی فی شرح العقاید العضدیة

سه مذهب در مسئله صفات وبعد اتقان باین اذعان و احکام باین احکام میگوئیم که مردم در مسئله صفات بسه مذهب راه رفتند[1]

یکی آنکه صفات مطلقا عین ذات واجب اند و این است مذهب صوفیه و حکما و معتزله

دوم آنکه غیر است مطلقا و این مذهب جمهور متکلمین است

سیوم آنکه لاعین ولا غیر این مذهب شیخ الاشاعرة ابو الحسن الاشعری است

و تحقیق مذهب حکیم آنست که ذات او تعالی من حیث انه مبداء انکشاف الاشیاء علم است و من حیث انه ینکشف علیه الاشیاء عالم و همین حالت است در قدرت وارادت و سایر صفات حکما میگویند که این مرتبه اعلی است از اینکه صفات زاید برذات باشند زیراکه ما محتاجیم مثلا و انکشاف اشیا بصفتے متغایر[2] ذات باو قایم بما و او تعالی محتاج نیست بآن صفت بلکه بذات او منکشف اند اشیاء برو و از امثال این تقاریر مستفاد میگردد که محصول کلام حکما نفی صفات و اثبات نتائج و غایات است

---

(1) ح رفته اند (2) ف ح مغایر

و اما معتزله پس ظاهر کلام آنها آنست که صفات نزد ایشان از اعتبارات عقلیه است که آنرا وجود خارجی نیست

و اما صوفیه پس ایشان میگویند که صفات او عین ذات اند بحسب الوجود و غیر اند بحسب التعقل قال الشیخ الاکبر رضی الله عنه قوم ذهبوا الی نفی الصفات و ذوق الانبیاء و الاولیاء یشهد بخلافه و قوم اثبتوها و حکموا بمغایرتها للذات حق المغایرة و ذلک کفر محض و شرک بحت

و قال عین القضات من صار الی اثبات الذات ولم یثبت الصفات کان جاهلا مبتدعا و من صار الی اثبات صفات مغایرة للذات حق المغایرة فهو ثنوی کافرو مع کفره جاهل

و قال ایضا ذواتنا ناقصة و انما تکملها بصفات فاما ذات الله سبحانه فهی کاملة لا یحتاج فی شی الی شی اذ کل ما یحتاج فی شی الی شی فهو ناقص و النقصان لا یلیق بالواجب تعالی فذاته کافیة للکل فی الکل فهو بالنسبة الی المعلومات علم و الی المرادات ارادة وهی واحدة لیس فیها اثنینیة بوجه من الوجوه

و بر متامل کلام حکماء مختفی نیست که ایشان و صوفیه متحد اند و متفق در قول بعینیت صفات و اما نفی صفات پس استنباط از کلام صوفی و حکیم مساوات دارد مع هذا معنے عبارت شیخ اکبر که بالا مذکور شد مشکل افتاد فقیر بیان معنے کلام استاد معنوی خود در نسخه سبحات الجلال تحریر نموده فلیرجع الیه

سه امر حالا سه امر واجب الذکر اند

یکی دلایل عینیه صفات با ذات و دلایل حکما درین مقام مغنے است صوفیه را از ایراد دلایل زیراکه مطابقة عقل که یک پله میزان کشف است حاصل گشت

دوم رد دلایل عقلیه مثبت غیریت و این مقام هم برد و قدح حکیم و متکلم مستغنے عنه است و اما دلایل سمعیه

که نصوص کتاب و حدیث اند پس بر متفحص کتاب و سنت و اقوال سلف صالح که قرون ثلثه و بشهادت صادق صدوق علیه السلام خیر القرون اند مخفی نیست که غیر از اطلاق عالم و قادر و مرید وحی امر دیگر ماثور و مشهور نیست ازین جا متکلم گفته که اطلاق عالم بے قیام مبدا صحیح نیست و حکیم میگوید بطریق قیام الشی بنفسه یا بمعنے ما یصدر عنه اثر العلم اطلاق عالم صحیح میشود پس معلوم شد که اصل نصوص صامت اند از این امور زایده و بدستور بیان رد و قبول قول اشعری که لا عین ولا غیر میگوید بصوفیه حاجت نیست زیراکه مقصود درین کتاب بیان توافق کشف است با عقل و نقل نه موافقت با قول[1] اشعری و بصری شیخ مجدد که تجدید الف ثانی را بر تائید مذهب اشعری بنا گذاشت در مبحث اثبات صفات ثمانیه و تمایز خارجی آنها از ذات و امثال آن از اقوال منقوله اشاعره در مکتوبات خود جد تمام و کد لا کلام دارد و بانواع تزئین عبارات و ترصین استعاوات بیان میکند جواب همه آنها قول شاه ولی الله محدث است که عمده خلفاء سلسله اوست بلکه در گمان فقیر بعد از مجدد مثل او کسے ازان سلسله بر نخاسته در مکتوب مدنی میگوید و قوله تمایز الصفات الثمانیة لا یسلمه الصوفیة بل هی عین الواجب عندهم بمعنی ان الذات یکفی کفایتها و لیس عند المتکلمین دلیل یدل علی ذلک لا نقلی ولا عقلی

اما الاول فلان غایة ما فی الباب ان هناک حقیقة یصح اطلاق السمیع و العلیم و نحوهما علیها عرفا و لغة اما ان هناک صفات متمایزة فکلا و من انصف من نفسه عقل ان الناس اذا استعملوا افعال الصفات و اسمائها لا یلتفتون الی تمایز الصفات و کونها زائدة علی الذات اصلا و انهم یلتفتون الی صدور الاثار لا غیر فان من رای شیئا یتحرک و یمشی و یحس نسمیه حیا بسبب هذه الاثار ولا نلتفت الی ان الحیوة صفة زائدة او هی ذاتی للحیوان الی غیر ذلک من التدقیقات الفلسفیة

---

(1) ف ح با قوال

و اما الثانی فلان العقل ما شهد الا بکونه بحیث یصدر منه هذه الاثار و اما ان ذلک منحصر فی زیادة الصفات فکلا بل من انصف من نفسه عقل ان یکون الصفات بمنزلة الاعراض الحالة فی محلها القائمة بموصوفاتها هو اعظم التشبیه

فان قال قایل هذا مذهب اهل السنة فیجب قبوله

قلنا اهل السنة عندنا هم اهل القرون المشهود لها بالخیر وما روی عن احد منهم انه تکلم فی الصفات هل هی زایدة اولا و علی تقدیر زیادتها هل هی امور انتزاعیة اوخارجیة اما هذه الفرقة من المتاخرین التی تدعی لنفسها انها اهل السنة فعلی تقدیر ان لا یکون قولهم هذا بدعة فی الدین و اختراع مالم یقله احد من السلف فنحن رجال وهم رجال

و سوالی که بر قائلین بعینیت صفاتے وارد میکنند من حیث الاجمال آنست که صفات او تعالی اگر عین اوست لازم می آید اتحاد متضادین چون قابض و باسط و اتحاد متخالفین چون عالم و قادر اگرچه وحدت ذات موصوفه محفوظ است با تعدد ذات و افتقار او بتعدد و افتقار صفات مخفی نیست که این محذور بر تقدیری لازم می آید که صفات از امور وجودیه باشند و اما در صورتیکه صفات از امور اعتباریه باشند فلا زیراکه صفات نسبت ذات اند باشیا زیراکه وی تعالی میداند اشیا را باعیان اشیا نه بصور زایده پس علم او نسبت ذات[1] او است تعالی بمعلومات وی پس صفات وی غیر ذات اویند در تعقل و عین او بحسب تحقق فی الخارج و ذات واحد است بالحقیقة متکثر بالاعتبارات[2] چنانکه واحد نصف اثنین است و ثالث ثلثه و رابع ربعه بی آنکه تکثری در واحد راه یابد و باین معنی اشاره فرمود امیر المومنین علی ابن ابی طالب کرم الله وجهه العلم نقطة کثرها الجاهلون

---

(1) ف ذاتی (2) ف است

و در اینجا وارد میشود[1] که تقسیم صفات بحقیقیه و اضافیه و حقیقیه ذات اضافه که در کلام متصوفه مذکور است منافی اعتباریت صفات است زیراکه همان اعتبارات ذات را بنحوی از تقسیم حقیقیه و اضافیه میگویند و مقسم[2] در کلام ایشان همان اعتبارات اند کما مر مرارا فلیحفظ و لیتذکر

اصل بیست و پنجم در تعلق علم واجب بذات خود و بممکنات

باید دانست که با وصف اختلاط و اندراج بعض در بعض در این مقام شعب بسیار منشعب اند و فرق کثیره متفرق فرقه دهریه قایل اند که حق سبحانه ذات خود را نمیداند و در قول بعض متصوفه وارد است که ذات من حیث هی هی در مرتبه صرافت ذاتیه محاط علم خود هم نمی تواند شد و این قول متصوفه باقول دهریه مناسبتی ندارد که آن فرقه مخذوله خذلهم الله یکسر علم ذات را منکر اند بے تفصیل مراتب

بدانکه جمهور انام و کافه خواص و عوام متفق اللفظ و المعنی اند بر این معنی که کنه ذات حق مدرک احدی و معلوم کسے نمیگردد و بر این مدعای مسلم الثبوت دلایل قاطعه و براهین ساطعه دارند اما تعلق علم حق بکنه خودش در مرتبه بحیثیت و صرافت مختلف فیه است و از تسلیم آنکه مرتبه اول از تنزلات و تعینات او تعین علمی است که ذات خود را دانسته مفهوم میگردد که در مرتبه کنه ذات[3] علم ذات هم متعلق بذات نباشد

و شیخ موید الدین جندی قدس سره صراحة میگوید که در مرتبه[4] کنه ذات تعلق علم واجب نیز متصور نیست و مولانا عبدالرحمن جامی در شرح رباعیات میفرماید غیب هویة ذات که مطلق است باطلاق حقیقی مقتضی آنست که منضبط

---

(1) ف نمیشود (2) ف منقسم (3) ح در مرتبة بحت علم ذات الخ (4) ف در مرتبه بحقیقت علم ذات

و متمیز نشود و در تحت انحصار و احاطه در نیاید و حقیقت علم احاطه است بمعلوم و کشف او برسبیل تمیز از ماعدا پس اگر حقیقیت علمیه متعلق شود بوی لازم آید تخلف مقتضای ذات ازوی یا انقلاب و تبدیل حقیقت علم و کلاهما محال پس حقیقت علم محیط نتواند شد بذات حق سبحانه من حیث الاطلاق المذکور و این دلیل مقتضی آنست که علم مطلقا متعلق بذات من حیث الاطلاق الصرف نتواند شد خواه علم واجب محیط بذات خود باشد یا علم ممکن بوی

و برین مذهب اعتراضی لازم می آید که درین صورت جهل بر واجب اثبات و اقرار باید نمود زیراکه انتفاء تعلق علم در مرتبه ذات مثبت جهل خود است با خود دران مرتبه که جهل بمعنی نفی علم است

و جواب ازین شبهه آنکه جهل و علم هر دو متقابلان اند بتقابل عدم و ملکه پس جهل عدم علم است عما من شانه ان یکون عالما او معلوما و شک نیست که مرتبه کنه ذات من حیث الاطلاق الصرف برتر از شان عالمیت است و معلومیت که هردو در مرتبه تعین اند پس ذات از عرصه علم خارج است و نفی علم باین نهج موجب اثبات جهل نخواهد بود نمی بینی که تعلق علم واجب بمعدوم محض ولا شی صرف محال است چنانکه شریک الباری که اگر وی معلوم واجب تواند بود وجود علمی بشریک می توان اثبات کرد و حالانکه این کفر و زندقه و الحاد است و گمان نشود که شریک الباری در تصور ما می آید زیراکه آنچه بتصور می آید مفهوم لفظ شریک الباری است نه حقیقی که ما صدق این مفهوم است و سخن در همانست و بدستور علم واجب بمحالات دیگر متعلق نمی شود و علی هذا القیاس قدرت و ایجاد بمحال تعلق نمیگیرد پس از نفی علم قدرت واجب باین محالات صرفه و معدومات محضه اثبات جهل و عجز بر واجب نمی توان نمود

جواب دیگر آنکه در مرتبهٔ ذات مرتبهٔ سلب جمیع سلوب و ثبوتات است پس چنانکه علم ازان مرتبهٔ مسلوب است نفی علم نیز ازان مرتبهٔ مسلوب و باز نفی النفی نیز

سوال اگر گویند که لازم می آید که ارتفاع نقیضین که منجر باجتماع النقیضین است صورت بندد

جواب گوئیم که علماء نظر تحقیق کرده اند که در مرتبهٔ ذات من حیث هی هی ارتفاع نقیضین جایز است بایں معنی که ایں مرتبهٔ مرتفع از ارتفاع است و مجتمع باجتماع و بعضے جواب داده اند که لزوم جهل در صورت تخلل زمان است در ذات و علم از تقدم ذاتے که ذات را بر علم میگوئیم تقدم جهل بر علم لازم نمی آید

در شرح جام جهاں نما میگوید توهم نشود که اولا مستتر بود بعد ازان متلالی شد و نایافت بود بعد ازآن یافت شد و غایب بود بعد ازان حاضر شد و با خودی خودش حضوری شد بلکه آنچه حاصل است ازیں نوع من الازل الی الابد حاصل زیراکه از مراتب ازلیهٔ قدیمیه است نه از مراتب کونیه حادثه

و شیخ صدرالدیں قونوی رحمة الله علیه در نصوص فرموده که علم لازم ذاتست پس انفکاک علم از ذات مستحیل باشد و ایں قول دلالت بر آن دارد که نزد شیخ کبیر نیز علم در مرتبهٔ ذات است پس تقدم ذات بر علم تقدم ذاتے است که موجب جواز جهل بر آن ذات مقدسه نیست

فرقهٔ ثانیه میگویند که واجب هیچ چیز را نمی داند و علم او متعلق بهیچ شی نیست نه بذات خود و نه بممکنات و ایشان قدماء فلاسفه اند

فرقهٔ ثالثه میگویند که خود را میداند وغیر خود را نمیداند و دلیل ایشان لزوم کثرات غیر متناهیه در ذات واحد حقیقی

فرقه رابعه میگویند که غیر متناهی را نمی دانند که عدم تناهی منافی احاطه علمی است و سیجئی بیانه

فرقه خامسه جمهور فلاسفه که قایل اند که واجب علم بجزئیات ندارد علم او منحصر است در کلیات و چون خوض درین مذهب کرده میشود معلوم می شود که ایشان درین قول اضطراب دارند بعضے میگویند که علم بجزئیات مطلقا ندارد و بعضے توجیه میکنند که علم بجزئی علی سبیل الجزئیة ندارد بلکه علی نهج الکلیة و بعضی میگویند علی سبیل التعقل علم بجزئیات دارد نه برسبیل تخیل که موقوف برآلات جسمانیه است و بعضی میگویند که علم بجزئیات غیر متغیره غیر متشکله دارد نه بجزئیات متغیره متشکله چون امور محسوسه کائنات و نه بجزئیات متشکله غیر متغیره چنانچه اجرام افلاک و کواکب و نه بجزئیات متغیره غیر متشکله چون معانے جزئیه که وهم مدرک آنست

فرقه سادسه میگویند که علم بجمیع ندارد بلکه ببعض دارد وبه بعض ندارد زیراکه اگر همه را داند پس علم العلم را هم داند و علم علم العلم را هم داند و این مستلزم تسلسل است و این قول راجع است بقول بعدم علم بغیر متناهی

فرقه سابعه اشاعره میگویند که علم او متعلق است بجمیع اشیاء و صفت زایده واحده است و تکثر در تعلقات او است

فرقه ثامنه میگویند که علم اجمالی ازلی است و علم تفصیلی حادث بحدوث معلومات خواه تجویز حدوث در تعلقات نمایند خواه در نفس علم

فرقه تاسعه میگویند که عام واجب متعلق است بجمیع اشیاء ازلا علی وجه التفصیل و این است مذهب صوفیه صافیه

فرقه عاشره میگویند که علم واجب بذات او عین ذات او است و علم او بممکنات عین معلومات

فرقه حادی عشر میگویند که علم او بذات و ممکنات عین ذات وی است یعنی هر دو علم عین اوست

فرقه ثانیه عشر میگویند که علم او بذات عین علم او است بممکنات نه آنکه ممکنات را بعلم آخر غیر علم بذات میداند اعم از اینکه علم عین ذات باشد یا نه

فرقه ثالثه عشر میگویند که علم واجب حصولی است یعنی بصور مجرده است غیر قائمه بشی یعنی بصور قائمه بذات خود و این مذهب افلاطون است مشهور بمثل افلاطونیه

فرقه رابعه عشر میگویند که علم واجب بحصول صور قائمه بالذات الواجبیه است و این است مذهب ارسطو و اتباع او از شیخ رئیس وغیره وصوفیه صافیه و مستفیض و مشهور در کتب و السنه قوم آنست که اعیان ثابته صور علمیه اند و این عبارات مشعر بآنست که ایشان قایل اند بحصول صور معلومات در علم وبا وصف این قول محذوراتے که بر حکما وارد می شوند بر صوفیه ایراد نمی یابند لهذا بیان شبهات[1] و عدم ورود آن بر صوفیه ضرور افتاد بو علی سینا در اشارات کلامی دارد که حاصلش این است که اول تعالی چون عقل فرمود ذات خود را بذات خود و ذات او علت کثرت بود پس لازم آمد و یرا تعقل کثرت نیز بسبب تعقل او لذاته بذاته پس تعقل کثرت لازم معلول است مراول را و این طور[2] کثرت که معلومات و لوازم اند مترتب اند بترتب معلولات و متاخر انداز حقیقت ذات او بتاخر معلولات از علت و ذات اول نه متقوم است باین معلولات ونه بغیر آن بلکه آن ذات واحد است و تکثر لوازم و معلولات منافی وحدت علت که ملزوم آن لوازم است نیست برابر است که آن لوازم متقرر در ذات علت باشند یا مباین وی پس اکنون تقرر کثرت معلوله در ذات واحد قایم بالذات مقدم بر کل بالعلیة والوجود مقتضی بکثرت نخواهد بود حاصل آنکه واجب الوجود واحد است و وحدت او زایل نمی شود بکثرت متقرره در وی

---

(1) ف شهادت (2) ف صور

و محقق طوسی در شرح آن اعتراض میکند[1] که شک نیست که قول بتقرر لوازم در ذات اول قایل شدن است باینکه شی واحد قابل وفاعل هر دو باشد معا و باینکه اول موصوف باشد بصفات غیر اضافیه و غیر سلبیه و باینکه اول محل معلولات ممکنه متکثره باشد تعالی عن ذلک علوا کبیرا و باینکه معلول اول غیر مباین است مرذات اول را و باینکه اول ایجاد نفرماید شی را مما یباینه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فیه و غیر آن قبائح دیگر که مخالف ظاهر مذهب حکماء است و قدما که قایل شدند بنفی علم ازو تعالی و افلاطون که قایل بقیام صور معقوله بذواتها است و مشائیین که قایلون باتحاد عاقل و معقول اند مرتکب نیستند این فرق این همه امور بعیده را مگر از برای حذر از امثال این قباحات که در صورت قول بحصول صور لازم می آیند

صدر ای شیرازی در اسفار اربعه ایرادات طوسیه را مفصلا رد نموده و در شواهد الربوبیة نیز مجملا گفته فهذا خمس ایرادات اوردها علیهم و قد اجبنا عن الاول بانه من باب الاشتباه بین الانفعال التجددی المصحوب لقوة القبول او امکانه و بین الاتصاف باللوازم ففی اتصاف البسایط[2] بلوازمها حیثیة واحدة وفی البسیط عنه وفیه شی واحد و عن الثانی بان الاول لیس متصفا بها ولا مستکملا ولا متکملا بها او منفعلا عنها بل هی من التوابع لا نها متاخرة عن الذات و عن کمال الذات و عن الثالث بان هذه الکثرة انما جارت بعد الذات وهی علی ترتیب علی و معلولی و الترتیب انما ینشاء من الوحدة و یودی الی الوحدة فلا ینثلم بها الوحدة کنشو الاعدادمع لا تناهیها من الواحد و عن الرابع والخامس بانه عین محل الخلاف

فقیر را بایراد دلایل یاران مقصود ردو قدح و تحقیق مذهب ایشان نیست بلکه بقدر[3] مطلوب که بیان تطابق مذهب صوفیه

(1) ح کرده (2) ف ح البساط (3) ف بقدرت

باعقل و نقل و رفع شبهات وارده از کلام بزرگواران است بتحریر کشیدن ضرور است ازان جمله مسئله علم است که برتقدیر تسلیم ورودایرادات طوسیه و عدم وفائی اجوبهٔ صدریه وغیره بر متامل صادق مخفی نیست که بر صوفیه قائل بوحدة وجود هیچ یکی ازین قبایح وارد نیست زیراکه ایشان قایل اند بآواز بلند که او تعالی شانه ذات واحد است باعتباری فاعل و باعتباری قابل و باعتباری مقبول و استحاله کون الشی فاعلا و قابلا مبتنی برآنست که چون شی فاعل شد وجوب پیدا آمد و چون قابل باشد امکان و بودن شی واحد هم واجب و هم ممکن غیرممکن و شک نیست که این قول ناشی از استبعاد وهم است چنانکه در اصول سابقه مبین گشته و هم صوفیه میگویند که او سبحانه موصوف بصفات حقیقیه غیر اضافیه و غیر سلبیه است زیراکه نفی صفات قول حکما است نه قول صوفیه و معلول اول بلکه سایر معلولات مترتبه را مباین ذات علت اول نمیدانند و نیز می فرمایند که خلق[1] و ایجاد منحصر است در سرایت علت در معلول و موجود در موجود پس ایجاد مابیاینه لذاته نزد ایشان مسلم نیست و قول باستحاله آنکه ذات و علم محل امور متکثره باشد دران صورت است که آن امور متکثره غیر اول باشند من حیث الوجود و الحقیقة و چون نزد اصحاب وحدت وجود غیریت مفقود و اگر غیریتی هست غیریت اعتبارات مع الاعتبارات است پس اینجا ذات واحده است که تارة بالمحلیة ظاهر می شود و تارة بالحالیة ولا حال ولا محل ولا حلول ولا کثرة و دلایل وحدت از سابق بیان نموده[2] آمدیم

فرقه خامسه عشر میگویند که علم واجب بصور حاصله نیست بلکه حضوری است و صوفیه نیز قایل اند بعلم حضوری اما فرق بین الفریقین آنست که حکما بوجود خارجی اشیا مستقلا قایل اند و اشیارا به همین وجود خارجی بعلاقه علیة و معلولیة عند

---

(1) ف خلق در ایجاد (2) ح نموده ایم

الواجب حاضر میگویند و این حضور خارجی را کافی در معقولیت بشناسند[1] و صوفیه صافیه چون غیر واجب را وجود استقلالی نمی دهند پس نزد ایشان علم حضوری واجب بحضور معلومات است که معدومات ممکنه ثابته اندنه بحضور موجودات خارجیه و این بآن می نماید که علم نفس بامر خارجی بحصول صورة علمیه است و بنفس صورت حضوری کما حقق فی موضعه ایضا علم مجردات بذواتها و صفاتها حضوری است پس علم واجب که در اعلی شواهق تجرد است بشیون صفات خود حضوری خواهد بود و ذکر دلایل این فرق منصب این رساله نیست بلکه علماء کلام بوجه احسن متصدی این امرشده اند این جا آنچه در تطابق کشف باعقل و نقل و عدم مخالفت ان و تنقیح مذهب صوفیه مطلوب است نوشته می شود

شیخ الرئیس در شفا میگوید هو یعقل الاشیاء دفعة من غیر ان یتکثر[2] صورة فی جوهره او یتصور حقیقة ذاته بصورها بل یفیض عنها صورة معقولة وهواولی بان یکون عقلا من تلک الصور الفایضة من عقلیة ولانه یعقل ذاته و انه مبداء لکل شی فیعقل من ذاته کل شی و کلام شارح الاشارات در شرح اشارات و غیر آن درین مقام بظاهر کلام شفا موافق است زیراکه میگوید چنانکه محتاج نیست عاقل فی ادراک ذاته لذاته بصورة غیر صورت ذات او که بآن صورت هو هو است بدستور محتاج نیست در ادراک آنچه صادر میگردد عن ذاته لذاته بصورتے غیر صورت آن صادر که او بان هو هو است و اعتبار کن تو از نفس خود اینکه چون تعقل کنی شی را بصورتے که تصور و استحضار آن میکنی پس این صورت زید مثلا صادر است از تو لا بانفراد که مطلقا بلکه بمشارکة غیر و مع ذلک پس تو تعقل نمی کنی آن صورت را بغیروی بلکه چنانکه تعقل میکنی زید را بآن

---

(1) ف ح می شناسند (2) ح یکثر

صورت علمیه همین قسم آن صورت را تعقل می کنی بنفس آن صورت بے آنکه متضاعف گردند صور در تو بلکه متضاعف نمیشوند مگر اعتبارات تو که متعلق اند بذات تو یابان صور فقط یاعلی سبیل الترکیب و چون حال نسبت آنچه از تو صادر است بمشارکة غیر چنین است پس چیست گمان تو بحال عاقل مع مایصدر عنه لذاته من غیر مداخلة غیره و گمان مکن که بودن تو محل آن صورت شرط است در حصول صورت که شرط است در تعقل تو مرآن صورت را پس اگر حاصل گردد ترا ان صورت بوجه دیگر غیر نحوحلول در تو لاجرم تعقل نیز حاصل خواهد شد بے حلول در تو و معلوم است که حصول شی مرفاعل را فی کونه حصولا لغیره کم نیست از حصول شی لقابله پس اکنون معلولات ذاتیه عاقل فاعل لذاته حاصل اند مراورا از غیر آنکه دروی حلول کنند پس او عاقل است معلولات ذاتیه خود را بے آنکه دروی حال باشند هرچند شبهات وارده براین تقریر بمجرد قول بآنکه علم حضوری واجب متعلق بنفس صور است مدفوع شدند بصراحة مع هذا اگر قایل بحضور نفس موجودات شوند آن شبهات بر صوفیه صافیه وارد نیستند[1] لهذا جمله ازان شبهات آورده عدم ورود آن بر صوفیه بیان کرده میشود

علامه ربانی ملاجلال دوانی رحمة الله علیه در شرح عقاید عضدیه میگوید این کلام اقناعی است به چند وجوه

اول آنکه شارح گفته که چنانکه عاقل در ادراک خود محتاج بصورتے غیر صورت ذات نیست همین قسم در ادراک مایصدر عنه نیز بغیر صورت صادر محتاج نیست و این مقدمه غیر بین است و آنچه در اعتبار من نفسک ذکر کرده وافی به بیان کافی بتاسیس نیست زیراکه صورت عقلیه بذات عاقل قایم است و از صفات ذات عاقل و ذات مع سایر الصفات حاضر است

---

(1) ف هستند

عند نفسه غیر غایب عنها و معلول اول از صفات نیست تا حضور واجب مستلزم حضور معلول[1] اول و ادراک او مستلزم ادراک وی باشد

اقول این اعتراض بر صوفیه صافیه وارد نیست زیراکه ایشان مصرح اند که معلولات من الازل الی الابد همه یکسر صفات و اعتبارات ذات علت اند

قال العلامة الدوانی فی الرسالة الزوراء اماتبیین لک بماقرع سمعک فی الحکمة الرسمیة من ان حدوث شی لاعن شی محال ان الشان فی الحدوث الذاتی ایضا کذلک ماایسران تتحدس ذلک فاذن المعلول لیس مباینا للذات العلة ولا هو لذاته بل هو لذاته العلة شان من شیونه و وجه من وجوهه و حیثیة من حیثیاته

و در فصل رابع مقاله الهیات شفا میگوید لکنا نعنی بقولنا انه واحد لا یتکثر انه کذلک فی ذاته ثم ان تبعته اضافات ایجابیة و سلبیة فتلک لوازم الذات معلولة للذات توجد بعد وجود الذات و لیست مقومة[2] للذات ولا اجزائها انتهی بلفظه

وجه ثانی آنکه تعقل صورت بنفسها من غیر احتیاج بصورة دیگر از علاقه صدور نیست تا گفته شود که تعقل نفس صورت را بنفسها است با وصف صدور او از نفس بمشارکة غیر پس بطریق اولی محتاج نخواهد بود عاقل در تصور ما یصدر عنه لذاته بی مداخلت غیری بلکه آن تعقل صورت بعلاقه حلول است یا صدور مع الحلول و معلول اول را در واجب حلول نیست تعالی عن ذلک آری اگر نفس عالم باشد ببعض آنچه صادر است ازوی یعنی بامور غیر حالة فی النفس بدون احتیاج بصورتے البته مقوی این مطلب[3] میشد و لیس الامر کذلک زیراکه ما محتاجیم در تصور اموریکه صادر اند از ما و مباین اند یا ما بصورت کما یشهد به الوجدان

---

(1) ف معلول و ادراک (2) ح مقدمة (3) ف ح مطالب می شود

اقول این شبهه نیز بر صوفیه وارد نمی شود زیراکه قطع نظر از صحت و سقم مقدمات این شبه این قدر خود مسلم که این همه سخن در ادراک امور صادره میاینه است که احتیاج بصورت در آنجا موجود اما در تعقل نفس ذات خود و صفات صادره و اعتبارات لازمه خود عدم احتیاج بصور حاله از مسلمات جمیع است و تحقیق این مقام پیشتر می آید

وجه ثالث قول شارح لا تظن ان کونک محلالتلک الصورة شرط فی تعقلک ایاها فانک تعقل ذاتک مع انک لست محلالها ضعیف است زیراکه جایز است که شرط تعقل احد الامرین باشد یا بودن شی مدرک عین ذات عاقل یا وصف او

اقول این است مذهب صوفیه که هم قایل بعینیت اند وهم میگویند که عالم بتمامه اسماء و صفات او است

محقق دوانی وجوه دیگر بطریق اعتراض مقدمات دلیل شارح اشارات وارد کرده چون آن مقدمات و ایرادات بطور صوفیه نبودند و در اثبات مطالب صوفیه هرگاه مجرد تجویز عقلی کافی است چه جائیکه دلایل صحیحه ایراد یافته باشند پس اگر یک دو دلیل حکیم مخدوش بمنع و معارضه باشد اصل مذهب حکیم برهم نمی خورد تا بمذهب صوفیه چه تواند کرد لهذا از ایراد بقیه وجوه اعتراض اعراض نموده آنچه حق است تحقیق نموده می آید

ملا مبارک در شرح سلم میگوید باید دانست که صور علمیه خواه موجود بذاتها یا بذات الواجب تعالی از دو حال خالی نیست یا واجب اند لذاتها و این خود محال که تعدد واجب لازم می آید یا ممکنه اند فایضة الذات و الوجود عنه تعالی پس لا محاله مسبوق اند بعلم خواه بسبق ذاتے یا انفکاکی و اگر مسبوق بعلم نباشند لازم آید جهل که مستحیل است در حق او تعالی پس علم باین صور موجوده یا بصور

اخری است پس لازم می آید تسلسل بالفعل در صور موجوده حاصل یا منکشف اند بذواتها بر واجب عاقل بے ارتسام صور دیگر

پس آنچه بتامل تمام ظاهر میگردد آنست که مناط تعقل اجمالی بسیط این صور ذات واجبیه است تعالی و مناط تعقل تفصیل وجود این صور للعاقل است پس این صور متعلق اند بوی سبحانه بتعلق اشیاء که ذوات این صور اند من غیر فرق پس آن اشیاء حاضر اند نزد او تعالی بذواتها لا بتبعیة الصور زیراکه وجود اشیاء للواجب وجود المعلولات للعلة است و منقح شده که این قدر وجود الاشیاء له تعالی کافی است در معقولیة پس حقیقیة علم وجود الشی بالفعل شی مجرد موجود بالفعل بالمعلولیة او بالناعیة او بالعینیة و مآل ان وجود الشی لنفسه است

و از جمله شواهد و بینات این مدعی آنست که مارا قوتے است عاقله که تعقل اشیا بان قوت می کنیم پس قوتے که بآن تعقل این قوة می نمائیم یا همیں قوت اولی است پس آن قوة لنفسها عاقله و معقوله است معا یاقوت اخری است پس در ما دو قوة پیدا شدند قوتے که تعقل اشیابآن می کنیم و قوتے که این قوة عاقله را بآن تعقل میکینم پس امر تعقل تمادی یافت لا الی نهایت بالفعل لا جرم ضرور افتاده که قوة مدرکه اشیا بالنسبة الی نفسها عقل و عاقل و معقول باشد و چون تفتیش می کنیم جهت تعقل این جا نیست مگر وجودها لنفسها و هرگاه شی بصورت که مجرد و قایم بمجلی است علم بود مر آن محل را و مفتقر دگردد محل در علم آن صورت بتحصیل صورت اخری باکه مجرد وجودها له کفایت کند پس چه میگوئی دران که متجرد شود بنفسه و وجود او براے او باشد

سوال اگر گوئی جایز است که تعقل کند آن قوة نفس خود را بلکه هر صورت قایمه را بحالت ادراکیه که زاید است بروی پس لازم نمی آید که آن قوت عقل هم باشد بلکه عاقل و معقول فحسب

جواب گوئیم که آن حالت ادراکیه اگر بحالت ادراکیه دیگر معلوم می شود پس تسلسل امثال بالفعل لا الی نهایة لازم و اگر بحالت دیگر نیست پس مناط معقولیت در تعقل قوة مر آن حالت را نفس وجودها للقوة عاقله است و بدستور در تعقلها لنفسها و تعقلها للصور الحاصلة وجودها للمجرد است پس تعقل عاقله مر آن حالت ادراکیه را نفس وجود آن حالت است مرقوة عاقله را و بدستور تعقلها لنفسها و تعقلها الصور نفس وجودها لها است پس میزان تصحیح عاقلیة کون الشی قایما بالذات لا بالعمل[1] بعد از آنکه متجرد شود در ذات خودنه بعمل عامل از ماده و غواشی آنکه متعمداند. بجهات ظلمانیة اعنی عدم و قوة که مانع ظهور تعقل اوست و میزان تصحیح معقولیة کون الشی موجودا بالفعل لذات موجودة مجردة بالفعل پس شی که مقدس است از ماده چون موجود بنفسه که[2] در خود عقل و عاقل و معقول خواهد بود و ادراک او ذات خود را زاید بر وجوداو نخواهد بود بلکه بر ماهیة او اگر غیر وجود است و قدوس حق در اقصی مراتب تجرد است زیراکه وجود بحت است قایم بذاته مقدس از ماهیة فضلا عن المادة پس او تعالی لا محاله ظاهر است لذاته بنفس ذاته فهو عقل و عاقل و معقول و زاید نیست تعقل بر ماهیة او که عین وجود است و جمله جایز است مع شبح[3] ماهیات خود و موجودیت خود رابطة للذات و الوجود است بقیاس او تعالی پس این جمله معلومه اند مر حق تعالی را بذاته الا بصورها و موجودات باسرها من حیث الوجود الرابطی معلومات و صور علمیه اند

(1) ف بالعمل (2) ف گردد (3) ف ح سنح

مر اورا تعالی پس علم اجمالی او تعالی باین اشیاء عین ذات او تعالی است و علم تفصیلی او عین معلومات است پس اشیا معلوم اند حق تعالے را بد و جهت زیراکه بوجود اجمالی متحد اند با او تعالی پس منطوی خواهد بود علم اشیام در علم حق بذات خود و همه اشیام بوجود تفصیلی حاضر اند نزد او تعالی بلا حلول و قیام بذاته تعالی و تحقیق آنست که ذات جایز[1] است بطباع و وجود خود اظلال و آثار اند مر ذات و وجود او تعالی را پس او سبحانه چون حالت اجمالیه بسیط است که حاصل شود ترا وقت سوال خصم در مناظره پیش از آنکه تفصیل کنی جواب را شیئا فشیئا زیراکه پیش از تفصیل جواب منکشف است نزد تو بآن حالت اجمالیه بانکشاف تمام و موجود است بعین وجود آن حالت قبل از جواب بے تکثر پس آن حالت تعقل بسیط است بالفعل و علم فعل و مبدا هر واحد ازان تفصیل بنحویکه منطوی است علم هر یکی ازان تفصیل در علم آن حالت و چون تفصیل کردی جواب را حاصل گردد ترا علم دیگر بهر مقدمه مع الامتیاز و این علم انفعالی است پس همین قسم ممکنات را وجودی است اجمالی که عین ذات و وجود او تعالی است و ممکنات باین وجود متحد اند با و تعالی من غیر تکثر فی ذاته تعالے پس او سبحانه کل است فی حد ذاته و علم اجمالی است مر جمیع ممکنات را و منطوی در علم او بذات او و علم فعلی است که امر جعل مبنی بران است و نزد صوفیه معبر بفیض اقدس و وجود تفصیلی است که ممتاز است هریکی بآن از دیگر و باین وجود معلول او یند و حاضر نزد او بذواتها لا بصورها و این علم تفصیلی است مترتب[2] بر علم اول و علم انفعالی است مستفاد از وجود اشیاء و معبر بفیض مقدس است و این علم را بصیرت نیز نامند پس این نحو علم بالکل بعد ذات او

(1) ف ح جایزات (2) ح لترتب

بعد علم او بذات او است و هر واحد ازین هردو علم حضوری است نه ارتسامی و آنچه صفت کامله است نحو اول است فتذکر فی هذا المقام فانه من مزال الاقدام انتهی کلامه مترجما

اقول[1] این تحقیق حقیق است بقبول و بعید از انکار و نکول اما در بعضے جاها خلشے بخاطر می آید که تحریر آن ناچار است

قوله فهی متعلقة به سبحانه تعقل الاشیاء التی هی ذوات الصور من غیر فرق

اقول فرقے بین موجود است در حضور صور عند العاقل و حضور ذوات الصور عند الفاعل و آن فرق اینست که صور حاضر اند من حیث التجرد عن المادة و اشیا مکتنف[2] اند بعوارض مادیة

قوله لا بتبعیة الصور

اقول تجرید در جانب معقول شرط است و آن متصور نیست مگر بصور غایة ما فی الباب آنکه مادیات بصورها معلوم حق اند و مجردات با نفسها اما مخفی نیست که سبق علم چنانکه بر مادیات است بر مجردات نیز پس پیش از وجود مجردات نیز علم بصور آنها واجب خصوصا بر مذهب حکما که قائل بعلم اند و تفرقه بآنکه اینجا سبق ذاتے کافی است مفید نیست زیراکه این سبق هر چند ذاتے باشد اما سابق ما مسبوق مجامع نیست اگرچه حدیث حدوث زمانی درمیان نیامده باشد زیراکه وجود مجردات هم تابع[3] قدرت که تابع اراده که تابع علم است و اراده که تخصیص احد الجانبین است مقتضی عدم حصول و وجوب وجود جانبین است تا تخصیص احدهما صحیح تواند[4] شد و صدق تخصیص کافی در تعریف اراده نیست بلکه اراده بالفعل مخصص است و از اینجا معلوم کنند که علم اجمالی بسیط را علم فعلی گفتن معقول نیست که فعل را تعلق اراده و اختیار واجب

---

(1) ف اقوال (2) ف بکنف (3) ف مانع (4) ف نتواند شد

قوله فیکون وجودها وجود المعلول للعلة وهو یکفی للمعقولیة

اقول محض وجود معلول للعلة کافی بودن در معقولیت مسلم نیست بلکه وجود المعلول المجرد للعلة المجردة مطلوب است

قوله فحقیقة العلم هی وجود الشی بالفعل لشی مجرد موجود بالفعل بالمعلولیة او بالناعیة او بالعینیة

اقول وجود الشی مجرد بالفعل لشی مجرد بالفعل حقیقت علم است نه مجرد وجود شی مادیا کان او مجردا ([1]و لهذا اتفق المشاؤن علی ان التعقل حضور الماهیة المجردة عن العلایق المادیة للشی المجرد القایم بذاته کذا نقل العلامة الخضری فی حاشیته علی الهیات التجرید و صرحوا به فی مواضع عدیدة من کتبهم و نیز لا نسلم که صرف حضور صور کافی است بلکه قیام آنها بعالم نیز درکار است کما صرح به العلامة الدوانی)

قوله و لیست جهة التعقل الا وجودها لنفسها

اقول جهت تعقل اینجا یعنی در تعقل عاقله وجود المجرد لنفس المجرد است نه مطلق وجودها لنفسها

قوله ثم اذا صار الشی بصورته المجردة القائمة[2] بمحل مجرد علما للمحل الخ

اقول این است تقیید تجرید در جانب عاقل و معقول و بدستور در اشتهاد دوم بمعنی[3] ادراک حالت ادراکیه بنفسها نیز وجدان حالت ادراکیه که مجرد است للعاقل المجرد مناط عاقلیة و معقولیة است لا وجود مطلق الشی عند المجرد بالاسباب الثلثة

قوله و میزان تصحیح المعقولیة کون الشی موجودا بالفعل لذات مجردة بالفعل

اقول میزان تصحیح المعقولیة کون الشی موجودا مجردا بالفعل لذات مجردة بالفعل و کسیکه تفتیش کند در معلومات میداند که قید تجرد در جانب معقول همه جا منظور است چنانکه تعقل

---

(1) عبارت قوسین در نسخه های م و ف نیست (2) ف القائلة

(3) ف یعنی

الواجب لنفسه و تعقل الواجب للمعلول الاول بنفسه و تعقل العاقلة لنفسها و بصفاتها و تعقل العاقلية للحالة الادراكية و تعقل العقل للاشياء بالماهيات الكلية المجردة و بصورها المجردة بواسطة الحواس الجزئية پس معلوم شد که قید تجرد در جانب معقول شرط است و مجرد وجود المعقول للعاقل كافى نيست و اما علم احساسى كه بحضور امور عينيه عند البصر وغيره است پس نزد محققين اين علم حصولى است و حضور مبصر عند الابصار منافى نيست زيراكه حواس آلات ادرک عقل اند نه مدرک بالذات كما مرمن شفاء فتذكر و تفكر

قوله فهى معلومة له تعالى بذواتها لا بصورها

اقول فهى معلومة له تعالى بصورها المجردة لا بذواتها المتعددة فى الجهات المادية الظلمانية پس از اينجا باثبات رسيد كه علم واجب بممكنات موجوده بصور اشيا است لا بذواتها زيراكه تجرد در جانب معقول شرط است

قوله فعلمه الاجمالى بتلک الاشياء نفس ذاته و علمه التفصيلى نفسها

اقول اين است مذهب مشهور كه علم اجمالى عين ذات عالم است و علم تفصيلى عين معلوم چنانچه محقق دوانى در شرح عقايد عضديه بآن تصريح نموده و پيشتر محشى ميگويد و ما هو صفة كاملة له هو النحو الاول

اقول درين مقام استفسارى ميرود كه علم تفصيلى قديم يا حادث اگر گويند علم تفصيلى است قديم پس ضرورتا قدم معلومات كه آن علم تفصيلى عين آنها است واجب افتاد و اگر حادث است پس ما مى پرسيم كه باتفاق حكيم و متكلم وصوفى عالم حادث است يعنى زيد مثلا حادث است و صادر از واجب باختيار بجز صرف و اختيار تابع قدرت و قدرت تابع ارادت و ارادت تابع علم پس ضرور شد كه بحكم تقدم علم اين معلوم

---

(1) ف للمعقول

که زید است و عین علم تفصیلی خود است مقدم باشد بر نفس خود پس لازم آمد دور بمراتب خمسه و آن خود باطل درین صورت نقصی از لزوم دور نیست مگر باینکه گوئیم زید موجود بتوسط اراده و قدرت و اختیار نیست وآن خود باطل است یا گوئیم علم اجمالی زید کافی است و شک نیست که تابعیت اراده مر علم اجمالی را معقول نیست زیراکه اراده تخصیص احد الجانبین است پس علم تفصیلی درکار شد تا ارادهٔ تخصیص یک طرف از طرفین آن باشد یا گوئیم که زید بصورت علمیه عند الواجب حاضر و بصورت وجودیه موخراز اختیار وغیره پس ضرور افتاد قول بآنکه علم واجب بحصول صورت زید است و مقدم است بر وجود خارجی زید و علم واجب باو متعلق است قبل وجود له تعالی و هرگاه قول بحدوث علم تفصیلی محض ازین جهت بود که علم الواجب بحصول صور نباشد پس در صورت لزوم آن قباحت قایل شدن بحدوث علم تفصیلی و ویرا از دایرهٔ کمالات واجبیه خارج کردن معقول نیست

سوال تقدم علم بر وجود زید که بوسایطه ثلثه بیان کردید تقدم زمانے نیست بلکه تقدم ذاتے است یعنے دران واحد علم هم باو تعلق یافت و اراده هم مخصص گشت و قدرت و اختیار بایجاد آن برخاستند و وجود زید در خارج شد پس[1] این همه تقدم زمانی بذاته به تقدم ذاتی کافیست

جواب اولاًنفی تقدم زمانی ممنوع بلکه ببداهة و بآیات و احادیث که صحت صدق مخبران بدلیل قطعی عقلی ثابت شده ثابت میگردد و هر که به وجدان سلیم رجوع میکند بداهت حکم بتقدم زمانی علم حق بمخلوق میکند ولو سلمنا که تقدم ذاتی است پس این تقدم ذاتی ازان قبیل خواهد بود که مرخرمجامع مقدم نباشد و الا لازم آید که اراده مخصص

---

(1) ف پس این همه تقدم زمانی ندارند بلکه تقدم ذاتی کافی است

و قدرت و اختیار حاکم نباشد زیراکه تخصیص اراده احد الجانبین را بے آنکه عند التخصیص هر دو جانب مساوی باشد متصور نیست پس ضرور شد که وجود زید عند الارادہ در خارج نباشد و الا تخصیص نماند که عند الوجود مساوات وجود و عدم متصور نیست پس این تقدم ذاتے مجامع بودن متاخر بامتقدم محال است پس معترض را مفید نخواهد افتاد

قال الشیخ الرئیس فی رسالته فی علمه تعالی العلم انماهو حضور الصورة المجردة وهی مثال للامر الخارجی و ذلک مطرد فی العلم القدیم و الحادث و علم الباری تعالی فعلی مقدم علی المعلول الخارجی فصور المعلومات حاصلة له تعالی (و نیز هرگاه[1] حکما و علما تصریح کرده اند که تمام معلومات در جواهر عقلیه مرتسم اند و جواهر عقلیه مع ماارتسام فیها عند الواجب حاضر (اند) لهذا مراتب علم تفصیل چهار درجه ذکر کرده اند

اول عقل که بلسان شرع قلم اعلی است دوم نفس کلیه که لوح محفوظ سیوم نفوس منطبعه که لوح محو و اثبات است چهارم موجودات خارجیه پس تقدم علم واجب باین موجودات بسه درجه برصور خارجیه که مانحن فیه است شد پس اگر هریکی ازین مراتب اربعه علت تامه انکشاف معلوم است توارد علل اربعه بر معلول واحد معا لازم آید و اگر مرتبه اول انکشاف بود مراتب متاخره را علم حضوری نام داشتن و تکلفات بارده نمودن لاطایل بحثه است فتامل فیه حق التامل)

سوال دریں صورت علم بے وجود معلوم چه قسم متصور گردد

جواب علم بے وجود معلوم متصور نیست اما اهل تحقیق بتحقیق رسانیده اند که معلوم بالذات ملتفت الیه

---

(1) درنسخه هاے ف و ح عبارت قوسین نیست

بالعرض صورت علمیه است و معلوم خارجی معلوم بالعرض
و ملتفت الیه بالذات پس آنچه علم را ضرورتا درکار است
حصول صورت علمیه در ذهن است نه وجود معلوم در خارج
نمی بینی که عنقا معدوم است و وجودی در خارج ندارد و
استاد نجار صورت سریری بطول و عرض مخصص در ذهن
حاضر میکند و مطابق آن بعد زمانی طویل سریری در خارج
ترتیب میدهد پس در تعلق علم باین سریر صورت علمیه
آن کفایت گردد وجود خارجی سریر بالفعل ضرور نیفتاد

پس از اینجا جواب شبهه لزوم قدم عالم نیز حاصل شد
که بمذهب کسیکه میگوید علم واجب باشیاء فعلی است و کسیکه
می گوید صور علمیه معدوم ممکن ثابت فی نفس الامر است
لزوم قدم عالم نشد اگر لازم آمد قدم آن صور حاصله فی
العلم لازم آمد و چون آن صور بوجود خارجی متصف نیستند
پس نه تعدد قدما و نه قدم عالم لازم آمد که عالم از موجودات
خارجیه عبارت است نه معدومات ممکنه ثابته و بدستور مندفع
شد شبهه قیام کثرت بواجب و محلیة واجب مراین را باقی
ماند اینجا مقدمه عظیمه که این ممکنات موجوده فی علم الله
تعالی یا قایم اند بانفسها یا بذات واجبیه خواه آن ممکنات
موجوده فی علم الله صور علمیه باشند یا ذوات معلومه

محقق الدوانی در عقاید عضدیه میگوید که این مقدمه
مبسوط است در شفا متعرض نگشته صاحب شفا بجواب آن بلکه
تردید نموده دو احتمالات و گفته که حق متجاوز ازین احتمالات
نیست و معین نساخته که کدام احتمال حق است و میسر
شده بود مارا در تحقیق مذهب حکما مقاله که ضائع شد ازما و
اعاده آن اتفاق نیفتاد انتهی مترجما

و حال آنکه شیخ الرئیس بعد ذکر احتمالات اربعه آنچه
نزد وی حق است معین نموده فانه ذکر فی الفصل السابع من
المقالة الثامنة من الالهیات اربع احتمالات

احدها ان تکون تلک الصور اجزاء لذاته

الثانی ان یکون لواحق و لوازم

الثالث ان تکون صورامفارقه قائمة بانفسها

الرابع ان تکون موجودة فی عقل و نفس ثم قال فان جعلت هذه المعلولات[1] اجزاء ذاته عرض تکثر و ان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لایکون من جهتها واجب الوجود بلاصفة ممکن الوجود و ان جعلتها امورامفارقة للکل ذات عرضت الصور الافلاطونیة یعنی و انه قد ابطلها فی زعمه فی فصل مستقل فی آخر المقالة السابعة و ان جعلتها موجودة فی عقل ماعرض ان صدورها عن الاول تعالی لیس علی ماقلنا من انه یعقل نظام الخیراولا ثم یفیض صور الموجودات علی الترتیب الذی یعقله خیرا و نظاما اذ لم تسبق لها صورة معقوله حتی تکون هذه تابعة لها فیکون العقل و جمیع مافیه من الصور المعقولة نفس عقله للغیر فیلزم تعلیل الشی بنفسه فانا اذاقلنا بها عقلها وجدت من غیر ان یسبق لها صور اخری کانا قلنا لانه عقلها عقلها و الشی لایعلل بنفسه او التسلسل ان سبق لها صورة اذ لایصح ان یکون تلک الصور فی غیر عقل لانه خلاف المفروض و وجودها فیه یحتاج الی تعقل سابق بناء علی ان الافاضة مسبوق بتعقل نظام الخیر و ینقل الکلام الیها حتی یلزم التسلسل و از این جا نیز بنفی احتمال رابع منقح گشت که وجود موجودات بعینه کافی در علم واجبی نیست بلکه بوجه تعقل نظام خیر سبق صورة واجب اگرچه از لواحق و از لوازم ذات باشد ثم قال فینبغی ان تجهد جهدک فی التخلیص عن هذه الشبهة و تتحفظ ان لاتکثر ذاته ولا تبال بان یکون ذاته ماخوذة مع اضافة ممکنة الوجود فانها من حیث هی علة لوجود زید لیست بواجبة الوجود بل من حیث ذاتها

---

(1) ف المعقولات

و از انجا معلوم میگردد که وی احتمال ثانی اختیار نموده یعنی ان صور لواحق ذات اول اند تعالی شانه و از انجا ثابت میگردد که شیخ الرئیس قایل است بارتسام صور اشیا تفصیلا من حیث انها لواحق و لوازم و در اول فصل گفته یجب ان تعلم انه اذا قیل عقل الاول تعالی قیل علی المعنی البسیط و انه لیس فیه اختلاف صور مترتبة مخالفة فهو تعالی یعقل الاشیاء دفعة واحدة من غیر ان یتکثر بها فی جوهره او یتصور فی حقیقة ذاته بصورها الخ

و محقق دوانی از این عبارت نفی ارتسام صور براسها فهمیده و شیخ ابراهیم کردی بارجاع این قول بقول سابق راجع میکند بنفی ارتسام صورمن حیث انه اجزاء و حق آنست که شیخ الرئیس قایل بعلم اجمالی در مرتبه عقل ذات بذات است چنانکه ازین قول مستنبط گشته وهم قایل علم تفصیلی است در مرتبه متاخره چنانکه از قول سابق معلوم شده و الجمع بینهما ماقال[1] ان کل مایعقل فانه ذات موجودة یتقرر فیها الجلا بالعقلیة یقررشی فی شی آخر ثم قال ان واجب الوجود لما کان یعقل ذاته بذاته ثم یلزم قیومیته عقلا بذاته لذاته ان یعقل الکثرة جاءت الکثرة لازمة متاخرة لا داخلة فی الذات متقومة بها و کثرة اللوازم من الذات مباینة لاتسلم الواحدة انتهی

و شارح در اینجا میگوید و الحاصل ان الواجب واحد و وحدته لا تزول و کثرة الصور المعقولة المتقررة فیه انتهی

و به همین معنی است قول معلم ثانی ابو نصر فاریابی فعلمه بالکل بعد ذاته و علمه بذاته نفس ذاته و کثرة علمه بالکل کثرة بعد ذاته و یتحد الکل بالنسبة الی ذاته فهو الکل وحده و تفصیل ما اختاره الشیخ فی العلم التفصیلی ما ذکره بهمنیار فی التحصیل انه تعالی اذا کان یعقل ذاته فیعقل لوازم ذاته والا لیس یعقل ذاته بالتمام و اللوازم التی هی معقولاته

---

(1) ف مکان

و ان کانت اعراضا موجودة فیه فلیس مما یتصف به او ینفعل عنها فان کونه واجب الوجود بذاته بعینه کونه مبداء اللوازم ای معقولاته بل ما یصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما و انما یمتنع ان یکون ذاته محلا لاعراض ینفعل عنها او یستکمل بها او یتصف بها بل کماله فی انه بحیث یصدر عنه هذه اللوازم لا فی ان یوجد له فاذا وصف بانه یعقل هذه الامور فانما یوصف به لانه یصدر عنه لا لانه محلها و لوازم ذاته هی صور معقولاته لا لان تلک الصور یصدر عنه فیعقلها بل نفس تلک الصور لکونها مجردة عن المادة یفیض عنه وهی معقولة فنفس وجودها عنه نفس معقولیتها فمعقولاته اذن فعلیة لا انفعالیة و از اینجا باثبات میرسد که تعقل کثرت معلوله لازمه تعقل ذات واجبیه است پس ضرور شد که علم تفصیلی را نیز قدیم ازلی باید گفت هر چند متاخر باشد از ذات بلا انفکاک و از اینجا ثابت شد که قول بآنکه علم اجمالی ازلی و از کمالات واجبی است و علم تفصیلی حادث و از کمالات الهیه نیست باطل و اعتراضی که برای محیص ازان قایل می شوند باین مقدمه باطله آنست که در صورت قدم علم تفصیلی وجود معلومات[1] در ازل لازم می آید وجواب از این اعتراض پیشتر می آید ان شاء الله تعالی

حالا بعد تحقیق آنکه صور علمیه اجزاء ذات واجب نیستند بلکه لواحق و لوازم اند باقی ماند اصل اشتباه که این صور من حیث انها لوازم للذات قایم بذات واجبیه اند یا نه و بر تقدیر اول اعتراضات طوسی وارد من ان القول بتقرر[2] لوازم الاول فی ذاته و قول یکون الشی الواحد قابلا وفاعلا معا و قول یکون الاول موصوفا بصفات غیر اضافیة ولا سلبیة و قول بکونه محلا لمعلولاته الممکنة المتکثرة و الی آخر ما قال فی شرح الاشارات زیراکه از بودن آن صور لواحق و لوازم این قدر شد که تقوم و

---

(1) ف ح معلولات (2) ف یتقدر

احتیاج ذات باین امور برخاست که تقوم در صورت اجزا بودن است نه لوازم و لواحق اما هرگاه قیام آنها بذات گویند قباحتها وارد اند

و غایة توجیه در این مقام دو امر اند

اول فرق در قیام و حصول تقرر و حلول قال الدوانی و یمکن ان یذهب الی الاحتمال الذی ابداه بعض المتاخرین من الفرق بین القیام بالفعل و الحصول فیه و یقال ان الممکنات حاصلة فی العقل و لیست قایمة له و بر متامل صادق مخفی نیست که بعد ازین فرق این قدر سخن باقی است که احتمال از دو حال بیرون نیست یا شی قایم بنفسه است یا بغیره پس این اشیاء حاصله فی العقل اگر قایم بعقل نیستند قایم بذات خود خواهند بود و این رجوع بمذهب افلاطون است که قایل است بمثل و اگر ابداء احتمال نمایند باین طریق که قیام را تخصیص دهند بوجود خارجی و گویند که موجود خارجی از دو حال خالی نیست یا قایم بنفسه است یا قایم بغیره پس احتمال ثالث آنکه غیر موجود خارجی نه قایم بنفسه است و نه قایم بغیره که قیام در غیر موجود خارجی گنجائش ندارد و حق نیز متجاوز ازین نخواهد بود و وارد نمی شود اعتراض بقیام صورت علمیه و حالت ادراکیه بذهن زیراکه اتصاف ذهن بصورت و حالت انضمامی است که مقتضی و مستلزم وجود حالتین در خارج است پس قیام مخصوص بموجود خارجی ماند و این قول رجوع است بانکه صور علمیه معدومات ممکنه اند ثابته فی العلم متمیزة با نفسها و این است مذهب صوفیه و چون تفحص در مذهب افلاطون کرده میشود معلوم میگردد که وی نیز قایل است به همین مذهب و تحریر مذهب او بنوعی که از سایر خدشات محفوظ باشد آنست که ملا عبدالحکیم سیالکوٹی رحمة الله علیه در رسالہ مفردہ فی العلم میگوید قال افلاطون ان علمه تعالی صور قایمة بنفسها فمعنی انه تعالی عالم ان له نسبة الیه فانه نور مطلق یفیض تلک الانوار

منه لا لانه متصف به و هذه النسبة كانت علما له تعالی دون غیره او ان له عالمیة و المراد بالصورة المجردة الذی یکون اله لمشاهدة امر کالمراة فانه مع قیامه بذاته اله لمشاهدة المرئیات من غیر انطباع شی ولا اتصال[1] شعاع و الامر المشاهد متحد مع تلک الصورة ذاتا مغائرا له اعتبارا و قیام تلک الصورة بنفسها لا ینافی کونها صور الاعراض اذ یجوز ان یکون الشی قایما بنفسه فی عالم و قایما بغیره فی عالم کما ان الانسان قایم بنفسه فی الخارج و قایم بغیره فی الذهن و کالاعمال تصیر جواهر فی حال الوزن فی الاخرة کما ذهب الیه بعض اکابر العلماء ذلک صور المعدومات الممکنة و الممتنعة یجوز قیامها بنفسها فی عالم الانوار فان امتناع الوجود الخارجی بل الخارجی الذهنی معا کما فی معدوم المطلق لا ینافی ان یکون لها ثبوة فی عالم الانوار لا یترتب علیه الآثار المطلوبة منها فی الخارج و الذهن و یویده ماقیل ان الشیئیة علی قسمین شیئیة ثبوتیة و شیئیة وجودیة و الشیئیة الوجودیة هی ظهور الشی فی الوجود العینی فی مرتبة من المراتب و عالم من العوالم و الشیئیة الثبوتیة هی ثبوت الشی فی العلم لا فی الخارج و الفرق بینه و بین ما ذهب الیه المعتزلة کون ذلک الثبوت عینیا علی مسیرهم و علمیا علی هذا المسیر و یلزمهم القول بتمییز المعدومات مطلقا فی الخارج و علی هذا المسیر یلزم تمیز المعدومات الخارجیة فی عالم الانوار فهذا تصویر مذهبه بحیث یندفع عنه الشکوک و الاستبعادات التی اوردوها علیه وهو قریب من الاعیان الثابتة التی ذهب[2] الیه الصوفیة و اما طریقة اثباته فبالریاضات الشاقة انتهی کلامه

شیخ ابراهیم کردی در مطلع الجود میگوید و لما کان لسایل ان یسئل ان القول بان الاشیاء حاصلة فی علمه تعالی غیر

(1) ح و الاتصال (2) ف مذهب

قايمة به قول بالمثل الافلاطونية و المشائيون ينفونها فلايصح
هذا الاحتمال توجيها لكلامهم قال ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية
على ذلك لانها كما اشتهر جواهر مجردة موجودة فى الخارج قائمة
بذواتها و الصور الحاصلة فى العلم الغير القايمة به صور ظلمية
لكن الذى ظهر لى من كلام افلاطون المنقول فى كتاب الملل
و النحل لابى الفتح محمد ابن عبدالكريم الشهرستانى الفقيه
الشافعى صاحب كتاب نهاية الاقدام فى علم الكلام المتوفى
فى سنة ثمان و اربعين و خمس مائة ثم المنقول فى اثبات
الواجب للمحقق شمس الدين محمد بن نور الدين الشيرازى
الخضرى ايضا بعد امعان النظرفيه ان المثل الافلاطونية قسمان
احدهما المثل العقلية وهى صور مبدعة فى العالم العقلى اى
فى العالم المجرد عن اطوار الحسية فتكون موجودة فى الخارج
اذلا ابداع الا للصور الوجودية فهى صور قائمة بذواتها قابلة
للمقابلات و ثانيهما المثل المعنوية وهى صور غير مبدعة لانها
معدومات متميزة فى انفسها ثابتة فى نفس الامر لا وجود لها
خارجيا ولا ظليا فلهذا لم تقبل الابداع اذلا ابداع الا للصور الوجودية
مجردة كانت او مادية و المثل المعنوية صور ثبوتية لا وجودية
فهى غير مجعولة و ذلك ان افلاطون قال و اللفظ لروايتى الخضرى
ان للعالم مبدعا محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته
على نعت الاسباب الكلية و كان فى الازل ولم يكن فى الوجود اسم
ولا ظلل الامثال عند البارى تعالى فابدع العقل الاول و بتوسطه
النفس الكلية قد انبعث عن العقل انبعاث الصورة فى المراة
و بتوسطهما العالم الجسمانى و العالم عالمان عالم العقل و فيه
المثل العقلية و الصور الروحانية و عالم الحس و فيه الاشخاص
الحسية و الصور الجسمانية كالصور المنطبعة فى المراة المجلوة
فان عنصر العالم الحسى مرآة لجميع صور العالم العقلى يتمثل

فيه جميع الصور كلها و لها الوجود الدايم و لها اثبات القايم و انما كانت هذه الصور موجودة كلية دايمة باقية لان كل مبدع ظهرت صورته فی حد الابداع فقد كانت صورته فی علم الاول الحق و الصور عنده بلا نهاية و كما ان بالحس يشاهد جميع المحسوسات وهی محدودة و محصورة كذلك يشاهد بالعقل جميع المعقولات وهی غير محدودة ولا محصورة بالزمان و المكان فتكون مثلا عقلية ثم قال و لماكان العقل الانسانی من العالم العقلی ادرك من المحسوس مثالا منتزعا من المادة معقولا مطابقا للمثال الذی فی العالم العقلی بكليته و يطابق الموجود الذی فی عالم الحس بجزئيته ولو لا ذلك لماكان لا يدركه العقل مطابقا مقابلا من خارج فما يكون مدركا لشی يوافق ادراكه حقيقة المدرك فالعقل يدركه عالمين متطابقين متقابلين عالم العقل و فيه المثل الحسية التی يطابقها المثل العقلية انتهی

فانه قد صرح بان ابداع المبدعات كلها مسبوق يكون صورها فی علم الاول للحق تعالی و اول المبدعات العقل الاول فله صورة معلومة للحق تعالی كساير المبدعات قبل الابداع و هذه المثل المترتبة فی علم الله تعالی قبل الابداع هی المعدومات المتميزة فی انفسها وهی ماهيات الممكنات الغير المجعولة فليست مثلا موجودة فی الخارج مجردة قايمة بذواتها كالمثل العقلية و الالكانت مبدعة ايضا فكانت مسبوقة بمثل اخر فی العلم تحقيقا لكليته قوله كل مبدع ظهرت صورته فی حد الابداع فقد كانت صورته فی علم الاول الحق و ننقل الكلام اليها فان كانت موجودة كانت مبدعة ايضا مسبوقة بمثل آخر و هكذا فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهی الی مثل ثابتة فی العلم معدومة متميزة فی انفسها غير مبدعة و بطلان الشق الاول و الثانی يوجب تعين الثالث فالمثل الثابتة فی علم الله تعالی الازلية السابقة علی ابداع المبدعات كلها مثل معنوية مجردة عن الوجود الخارجی والظلی الارتسامی القايم بالعالم و الحصولی الغير القايم به و كلما كان

کذلک کانت معدومة متمیزة فی انفسها غیر مبدعة وهی الماهیات الغیر المجعولة و ثبوتها الازلی الغیر المجعول کافی لانکشافها[1] ومنها یظهر ان افلاطون لیس عنده شی فی الموجودات ازلیا غیر واجب الوجود لذاته تعالی کما یدل علیه قوله وکان فی الازل ولم یکن فی الوجود رسم ولا ظلل واما المثل المعنویة فهی ثبوتیة عدمیة غیر وجودیة فلم یثبت فی الازل صورا علمیة وجودیة زایدة قایمة بذاته تعالی او حاصلة فیه غیر قایمة به ولا صورا خارجیة جوهریة قایمة بذاتها بل انما اثبت صورا عدمیة وهی امور اعتباریة ولا محذور فی ازلیة الاعتبارات انتهی کلامه

باقی ماند بیان منقح در مذهب اشاعره که بر مذهب صوفیه که قایل بصور علمیه وا عیان ثابته و معدومات ممکنه اند انطباق می یابد یا نه هر چند از تحریرات سابقه ولاحقه این انطباق نیز معلوم گشته و خواهد شد مع هذا مجملی ذکر کرده می شود که نزد ایشان علم قدیم و تعلق حادث و قدم علم بے معلوم سفسطه بود لهذا محقق دوانی قایل بوجود اجمالی معلومات گشته و سابق ذکر کرده شد که علم اجمالی متبوع اراده و قدرت نتواند شد کما مر مفصلا پس قول منقح در مذهب اشاعرة آنست که ملا عبد الحکیم در رساله علم نوشته و قال الاشاعرة انه قایم بذاته تعالی انما صفة حقیقة ذات تعلق کما ذهب الیه الجمهور و اما نفس التعلق کما ذهب الیه المحققون وا ورد علیه انه یلزمهم القول بتعلق العلم بالمعدوم الصرف وهو سفسطة لانهم نافون للوجود الذهنی وقائلون بازلیة تعلقات العلم ولصعوبة هذا لا یراد التجی الامام الی القول بالوجود الذهنی فی علمنا وانه لیس بعلم لکنه شرط لحصول العلم والجواب ان المعدوم الخارجی له ثبوت علمی حال تعلق العلم به فلا یکون تعلقا بالمعدوم الصرف بل بالمعدوم خارجا الثابت علما ولا استحالة فیه وما قیل ان التعلق مقدم علی الثبوت العلمی فیکون التعلق التعلق بالمعدوم الصرف

(1) ف منه

فباطل لان المقدم على التعلق نفس المعلوم لانه متعلق العلم والتعلق والثبوت العلمی لیس شی منهما مقدما علی الاخر بل هما معا بالذات متلازمان فی الحصول انتهی

و حاصل آنکه معلومات الهیه معدومات ممکنه ثابته متمیزه اند فی نفسها خواه آن را صور نه گویند بلکه ذوات حاضره خوانند و علم او حضوری دانند خواه صور دانند خواه قایم بذات خود یا بذات واجب یا بغیر[1] قایم مطلق

شعر

عباراتنا شتی و حسنک واحد
و کل الی ذاک الجمال یشیر

هذا ما تیسر لنا فی هذا المقام بحسب الوقت و الحال والله یقول الحق وهو یهدی السبیل

فرع غایة توجیه علما و حکما در مسئله علم تفصیلی واجب بممکنات آن معلوم میشود که علم تفصیلی ازلی در کمالات لم یزلی نیست و میگویند صور معلومات در عقل اول و نفوس و عقول مجرده که مبادی عالیه اند حاضر اند و این عقول و نفوس مع ما ارتسم فیها من الصور عند الواجب

محقق طوسی در شرح اشارات میگوید ثم لما کانت الجواهر العقلیة تعقل ما لیس بمعلومات[2] لها بحصول صور الموجودات الکلیة والجزئیة علی ما علیه الوجود حاصلة فیها والاول الواجب تعقل تلک الجواهر مع تلک الصور لابصور غیرها بل باعیان تلک الجواهر والصور و کذالک الوجود علی ماهو علیه فلا یعزب عن علمه مثقال ذرة من غیر لزوم محال انتهی

و محقق دوانی در شرح عقاید عضدیه گفته السامع ان القول بتعقل[3] الواجب صور الموجودات الکلیة والجزئیة بواسطة حصولها فی الجواهر العقلیة و تعقل الواجب تلک الجواهر العقلیة مع تلک

---

(1) ف بغیر (2) ف بمعلولات (3) ف بتعقل

الصور یفضی الی کون علم[1] الواجب بها متاخرا عن تعقل تلک الجواهر العقلیة لتلک الصور الحاصلة فیها علی آن ارتسام صور الجزئیات المادیة فی الجواهر المجردة لیس مستقیما علی اصول الفلاسفة لان المجرد لا تدرک الجزئیات المادیة الا بآلات جسمانیة یرتسم فیها صورها فی تلک الالات الی آخره

و ملا داؤد قیصری در مقدمه[2] میگوید قال بعض الحکماء من المتاخرین ان علمه تعالے بذاته (هو) عین ذاته و علمه بالاشیاء الممکنة عبارة عن وجود العقل الاول مع الصور القایمة به هربا من مفاسد تلزمهم و هذا و ان کان له وجه عند من یعلم الحکمة الالهیة المتعالیة من الموحدین لکن لایصح مطلقا ولا علی قواعدهم لانه حادث بالحدوث الذاتی و حقیقة علمه تعالی قدیمة لانها عینه (تعالی) فکیف یمکن ان یکون هو هو بعینه و ایضا العقل لکونه ممکنا حادثا مسبوق بالعدم الذاتی معلوم للحق لان مالا یعلم لایمکن اعطاء الوجود له فالعلم[3] به حاصل قبل وجوده ضرورتا فهو غیره و ماهیته مغایرة لحقیقة العام بالضرورة لان العلم قد یکون واجبا بالذات کعلم الحق سبحانه ذاته بذاته و قد یکون صفة ذات اضافة و قد یکون اضافة محضة بخلاف الماهیة

فان قلت علمه بذاته مغایر لعلمه بمعلوماته و هذا العلم هو المسمی بالعقل الاول

قلت حقیقة العلم واحدة و المغایرة بین افرادها اعتباریة اذ اختلافها بحسب المتعلقات فهی لایقدح فی وحدة حقیقته و الحق یعلم الاشیاء بعین مایعلم به ذاته لابامر آخر و کونه صفة ذات اضافیة او اضافة محضة فی بعض الصوو ینافی کونه عین العقل الاول لکون الاول عرضا و الثانی جوهرا و کونه جوهرا من الجواهر انما هو بسریان الهویة الالهیة فیها و لیس عندهم کذلک فلا یمکن ان یکون جوهرا و ایضا کما انه عالم بالاشیاء کذلک (هو)

---

(1) ف علم الواجب علم الواجب بها (2) قلمی فصل ثانی ورق ۱۱ و ۱۲

(3) ف فالعلم به حادث حاصل

قادر فكونه عبارة عن علمه دون قدرته ترجيح بلا مرجح بل عكسه اولى لشمول[1] قدرته على كل مابعده عندهم دون علمه و ايضا القول بان العقل عين علمه تعالى يبطل اقول بالعناية[2] الالهية السابقة على وجود الاشياء كلها و ليس عبارة عن حضوره عنده تعالى لان الحضور صفة الحاضر وهو العقل و علمه تعالى صفته فهو غيره و ايضا حضوره متاخر بالذات عن الحق لانه صفة وهو متاخر بالذات عن الحق و علمه لانه من جملة كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات فلا يفسر علمه تعالى بالحضور و ايضا يلزم احتياج ذاته تعالى فى اشرف صفاته الى ماهو غيره صادر منه و يلزم ان لايكون[3] عالما بالجزئيات و احوالها من حيث هى جزئية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

نعم لويقول العارف المحقق انه عين علمه تعالى من حيث انه عالم بحقايق الاشياء و المعانى الكلية على سبيل الاجمال و المظهر عين الظاهر باعتبار يكون حقا و يكون هو اسمه[4] العليم كما مر بيانه فى التنبيه المتقدم لان ماهيته عبارة عن الهوية الالهية المتعينة بتعين خاص سميت به عقلا اولا لكن لايختص هو بذلك بل النفس الكلية ايضا كذلك لاشتماله على الكليات و الجزئيات بل كل عالم بهذا الاعتبار يكون اسمه[5] العليم لا العقل الاول فقط و الحكيم لايشعر بهذا المعنى اذ عنده ان العقل و غيره مغاير للحق تعالى ماهية و وجوداً و (معلول من) معلولاته[6] فيلزم ان يكون فى اشرف صفاته[7] محتاجا الى غيره تعالى عنه و الحق و ان كل من انصف يعلم من نفسه ان الذى ابدع الاشياء و اوجدها من العدم الى الوجود سواء كان العدم زمانيا او غير زمانى يعلم تلك الاشياء بحقايقها و صورها اللازمة لها الذهنية و الخارجية قبل ايجاده اياها و الا لايمكن اعطاء الوجود لها فالعلم غيرها و القول باستحالة ان يكون[8] ذاته تعالى و علمه

---

(1) ف بشمول (2) ف بالغاية (3) ف ح ان يكون (4) ف اسم (5) ف اسم (6) ف معلولات (7) در ه نسخه كمالاته است (8) ف باستحالة يكون

الذی هو عین ذاته محلا للامور المتکثرة انما یصح اذا کانت غیره تعالی کما عند المحجوبین عن الحق اما اذا کانت عینه من حیث الوجود فی[1] الحقیقة وغیره باعتبار التعین و التقید[2] فلایلزم ذلک و فی الحقیقة لیس حالا ولا محلا بل شی واحد ظهر[3] بصورة المحلیة تارة و الحالیة اخری فنفس الامر عبارة عن العلم الذاتی الحاوی بصور الاشیاء کلها کلیها و جزئیها صغیرها و کبیرها جمعا و تفصیلا عینیة کانت او علمیة لایعزب عنه مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء

فان قلت العلم تابع للمعلوم وهو الذات الالهیة و کمالاتها فکیف یکون عبارة عن نفس الامر

قلت الصفات الاضافیة لها اعتباران اعتبار عدم مغائرتها للذات و اعتبار مغائرتها لها فبالاعتبار الاول العلم و الارادة و القدرة و غیرها من الصفات التی تعرض لها الاضافة لیس تابعا للمعلوم و المراد و المقدور لانها عین الذات ولا کثرة فیها و بالاعتبار الثانی العلم تابع للمعلوم و کذا الارادة و القدرة تابعة للمراد و المقدور و فی العلم اعتبار آخر وهو حصول صور الاشیاء فیه فهو لیس من حیث تبعیة لها عبارة عن نفس الامر (بل من حیث ان صور تلک الاشیاء حاصلة فیه عبارة عنه و من حیث تبعیته لها یقال الامر) فی نفسه کذا ای تلک الحقیقة التی یتعلق بها العلم ولیست غیر الذات فی نفسها کذا و جعل بعض العارفین العقل الاول عبارة عن نفس الامر حق لکونه مظهرا للعلم الالهی من حیث احاطته بالکلیات المشتملة علی جزئیاتها و لکون علمه مطابقا لما فی علم الله تعالی و کذلک النفس الکلیة المسماة باللوح المحفوظ بهذا الاعتبار عبارة عن نفس الامر و لایعلم حقیقة العلم و کیفیة تعلقه بالمعلومات الا الله و الزعم ببداهته انما ینشاء من عدم الفرق بین الظل و بین ماهو ظله لان علوم الاکوان ظلال لوجوداتهم و ایضا حصوله بدیهی ولا یلزم من بداهة العلم بحصول الشی بداهة العلم بحقیقته و ماهیته و الله اعلم انتهی کلامه

---

(1) در نسخه ه 'و' است (2) ف و القید (3) در نسخه ه 'ظهر بالمحلیة' است

اما حق صراحة درین مقام آنست که ثبوت علم تفصیلی واجب باشیاء موجوده ازلا بواجب ثابت اگر قایل شوند که صور اشیا در جواهر عقلیه مرتسم اند و واجب ان جواهر عقلیه را معه ماارتسم فیها بعلم حضوری میداند هیچ قباحتے سر نمیکند بلکه در نفس الامر نیز این چنین واقع گشته و این علم تفصیلی بواسطه جواهر عقلیه در رنگ آنست که منجم مثلا احوال تمام سال راجملة واحدة و دفعة فاردة[1] میداند و باز آنرا برطبق استخراج در تقویمی ثبت میکند و تا تمام سال احکام و احوال ازان تقویم جاری می نماید و چگونه انکار حصول تفاصیل[2] اشیا در جواهر عقلیه توانیم نمود که جانب عقل یعنے حکما و علما قاطبة اتفاق دارند بر ثبوت جواهر عقلیه و ارتسام معلومات در مبادی عالیه اما متکلمین پس ایشان قایل بمجردات نیستند اما اقامت دلیلی برعدم آن بدست ایشان نیفتاده و در حدیث شریف واقع شده اول ماخلق القلم و قال له اکتب قال مااکتب قال اکتب علمی فی خلقی و انکار آنکه هیچ علم واجب مستفاداز ممکنات موجوده نیست که مستلزم نقص واجب میگردد انکار مقدمه بدیهی است که ثابت بدلایل عقلیه و نقلیه گشته قال البیضاوی رحمه الله فی قوله تعالی ثم بعثناهم لنعلم ای الحزبین احصے الآیه لیتعلق علمنا تعلقا حالیا مطابقا لتعلقه اولا تعلقا استقبالیا

و قال الشیخ الاکبر قدس سره فی الباب الثامن والخمسین و خمس مائة[3]

الخبرة کل علم حصل بعد الابتلاء وهذا لاقامة الحجة فانه یعلم مایکون قبل کونه لانه فی علمه فی ثبوته ازلا وانه لا یقع فی الکون الا ماثبت فی العلم انتهی

و حاصل آنکه بعد ازلیة علم تفصیلی واجب اگر در مرتبه ثالثه بواسطه جواهر عقلیه حضور معلومات بصورها عند الواجب

---

(1) ه قادرة (2) ف ح خارج (3) فتوحات مکیه جزء رابع صفحه ۲۳۹ در بحث حضرة الخبرة والاختیار

صورت گیرد قباحتے لازم نیست کہ نہ حدوث در علم وئے در تعلق وئے در اضافت وئے تغیر در علم وئے استفادہ من الغیر من حیث الاحتیاج بلکہ عقول و نفوس در رنگ بیاضی است کہ شاعری برائے درج اشعار خود ترتیب دھد و تفرج دران بیاض نگردد بخواند

قال القیصری فی المقدمۃ[1] یجب ان یعلم[2] ان ھذہ العوالم الخمسۃ کلیتھا و جزئیتھا کلھا کتب الھیۃ لاحاطتھا بکلماتہ التامات فالعقل الاول والنفس الکلیۃ اللتان ھما صورتا ام الکتاب وھی الحضرۃ العلمیۃ کتابان الھیان و قد یقال للعقل الاول ام الکتاب لاحاطتہ بالاشیاء اجمالا وللنفس[3] الکلیۃ الکتاب المبین[4] لظھورھا فیھا تفصیلا و کتاب المحو و الاثبات ھو حضرۃ النفس المنطبعۃ فی الجسم الکلی (من حیث تعلقھا بالحوادث) فھو صورۃ تلک الحضرۃ من حیث (تعلقھا بالحوادث)[5] ھذہ الحوادث و ھذا المحو و الاثبات انما یقع للصور الشخصیۃ التی فیھا باعتبار احوالھا اللازمۃ لاعیانھا بحسب استعداداتھا الاصلیۃ المشروطۃ ظھورھا بالاوضاع الفلکیۃ المعدۃ لتلک الذوات ان تتلبس بتلک الصور مع احوالھا الفایضۃ علیھا من الحق سبحانہ بالاسم المدبرو الماحی والمثبت والفعال لما یشاء وامثال ذلک والانسان الکامل کتاب جامع لھذہ الکتب المذکورۃ لانہ نسخۃ العالم الکبیر

قال العارف الربانی (امیر المومنین علی ابن ابی طالب) کرم اللہ وجھہ

دوائک فیک و ماتشعر
و دائک منک وما تبصر

و تزعم انک جرم صغیر
و فیک انطوی العالم الاکبر

وانت الکتاب المبین الذی
باحرفہ یظھر المظھر

---

(1) قلمی فصل خامس ورق ۱۸و۱۹ (2) ف تعلم (3) ح والنفس
(4) ف المبین وقد یقال للعقل الاول لظھورھا (5) زاید در ف

و قال الشیخ رضی الله عنه

انا القرآن والسبع المثانی
و روح الروح لا روح الاوانی

فوادی عند مشهودی مقیم
یشاهده و عندکم لسانی

فمن حیث روحه و عقله کتاب عقلی مسمی بام الکتاب ومن حیث قلبه کتاب اللوح المحفوظ و من حیث نفسه کتاب المحو و الاثبات فهی الصحف المکرمة المرفوعة المطهرة التی لا یمسها ولا یدرک اسرارها و معانیها الا المطهرون من الحجب الظلمانیة وما ذکر من الکتب انما هی اصول الکتب الالهیة و اما فروعها فکل ما فی الوجود من العقل والنفس والقوی الروحانیة والجسمانیة و غیرها لانها مما ینتقش فیها احکام الموجودات اما کلها او بعضها سواء کان مجملا او مفصلا واقل ذلک انتقاش[1] احوال عینها فقط والله اعلم انتهی

اعلم ان العلم التفصیلی علی مذهب الحکماء و غیرهم مراتب اربعة احدها ما یعبر عنه بالقلم والنور والعقل فی الشریعة و بالعقل الکلی عند الصوفیة و بالعقول عند الحکماء فالقلم حاضرة عنده[2] تعالی مع ما یکون فیه و ثانیها ما یعبر عنه باللوح المحفوظ فی الشریعة و بالنفس الکلی عند الصوفیة و بالنفس المجردة الفلکیة عند الحکماء فاللوح حاضرة عنده مع ما هوفیه من صور الکلیات و ثالثها ما یعبر عنه بکتاب المحو و الاثبات فی الشریعة وبالنفوس المنطبعة الفلکیة فی الحکمة وهی القوی الجزئیة المحلومیة التی ینتقش فیها صور الجزئیات الما یة فهذه القوی مع ما فیها حاضرة عنده تعالی و رابعها سایر الموجودات الخارجیة و الذهنیة الحاضرة عنده تعالی

---

(1) در نسخه ه انتقاش احکام عینها است (2) ف عند الله تعالی

اصل بیست و ششم در اینکه علم او باشیاء عین علم او بذات اوست

یعنی واجب تعالی هر اشیاء را میداند بنفس علم او بذات خود هر چند این مقدمه از بیان سابق مفصلا پیرایه ایضاح یافته باشد و در متامل صادق احتیاج باعاده نیست مع هذا مستقلا نیز ذکر کرده میشود

بدانکه صوفیه درین مسئله نیز باحکما متفق اند علامه دوانی در شرح عقاید عضدیه میگوید بدانکه حکما ذکر کرده اند علم واجب بغیره منطوی است در علم او بذات و بیان نکرده اند کیفیت انطوا را مگر باین طریق که گفته اند ذات او تعالی علت ممکنات است و علم او بذاته علی ماهی علیه منطوی است بر علم او بممکنات زیراکه از جمله احوال ذات او تعالی است بودن او مبداء ممکنات پس متضمن خواهد شد علم او بذات خود علم اورا باشیا و این دلیل ازان قبیل است که قانع نشود ذو فطانه زیراکه ممکنات مباین واجب اند تعالی شانه و حضور احد المتباثنین منطوی نمی تواند شد در حضور مباین اخر اگرچه فرض کرده[1] بینهما ایة نسبة من العلیة و غیرها و اگر صحیح شود آنچه ذکر کرده اند حکما ممکن باشد که گفته شود که از جمله احوال او تعالی است کونه مغایرا للممکنات و او تعالی میداند ذات خود را باجمیع احوال خود پس متضمن باشد علم او بذاته علم اورا بجمیع ما سوی

اقول این اعتراض بر صوفیه وارد نیست زیراکه ایشان قایل مباینت نیستند پس هرچند بفرض نسبت دیگر خواه علمیت باشد یا غیر آن احد المتباثنین[2] در حضور مباین دیگر متصور نیست اما حضور احد المتغائرین بالاعتبار در حضور متغایر دیگر بلکه حضور ذات باعتباری در حضور ذات او باعتبار دیگر مضایقه نخواهد داشت بلکه حضور اعتباری در حضور ذات مع الاعتبارات البته منطوی است

---

(1) کرده شود (2) ح احد المباثنین

و هم در شرح عقاید میگوید و هذا اقرب مما قیل ان علمه بالممکنات منطوفی علمه بذاته لان ذاته علی ما هو علیه من الصفات معلومة له تعالی و من جملة تلک الصفات انه مبداء الممکنات علی الترتیب الواقع فیعلم انه مبداء ها فیعلمها بعلمه بذاته من غیر ان یودی الی کثرة فی ذاته و صفاته فانه یعلمها اجمالا فی ضمن علمه بذاته کما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوری حیاً قادراعالماً و الا لم یکن علمنا بذاتنا علی ماهی علیه و ذلک لان کون العلم بالعلة هو بعینه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول و معلولاتها[1] مع ان المعلول مباین للعلة لایخلو عن کدر اذ المعقول من العلم الاجمالی هو ان یکون العلم بالکل دفعة واحدة و ینحل الی المعلول بالآخر او ینفصل الیها و لیس المعلولات مماینحل الیها العلة

اقول اولا در قول صوفیه که علم او بذات منطوی برعلم او بممکنات است احتیاج باین مقدمه نیست که از جملهٔ صفات او مبدائیة ممکنات است زیراکه صوفیه قایل اند که سایر موجودات صفات واجب اند پس کفایت میکند که او تعالی ذات خود را مع صفات میداند بے مداخلت مبدائیة و امثال آن زیراکه چنانچه مبدائیة یکی از صفات او است خود معلولات نیز از جملهٔ صفات و یند

قوله مع ان المعلول مباین له الی آخره این مقدمه را پیشتر بیان کرده شد که در صورت مباینت معلولات بعلت این تقریر جاری است اما در صورت عینیت پس این تقریر گنجائش ندارد چنانچه قول وی مع ان المعلول مباین بمفهوم مخالف منادی است که اگر معلول مباین نباشد هیچ کدورتے درمیان نه مولوی جامی میگویند

مجموعه کون را بقانون سبق
کردیم تفحص ورقا بعد ورق

---

(1) ف صورتها

حقا که ندیدیم و نخواندیم درو
جز ذات حق و شیون ذاتیه حق

و چون مذهب صوفیه بران قرار یافته که واجب را بعلم او بذات علم بکل موجودات دفعة واحدة حاصل است و ان علم اجمالی در مرتبه ثانیه منحل و مفصل است بمعلولات پس قول وی اذ المعقول من العلم الاجمالی الی اخره مزاحم مذهب صوفیه صافیه نیست

باید دانست که مشهور درین مقام آنست که علم بعلت سبب علم بمعلول است و مخفی نیست که این مقدمه بعد از تسلیم مبنی است بر اینکه علم بالعلت من حیث العلیة سبب علم بمعلول است زیراکه چون دانسته شد که علت علت معلول است پس ضرورتا علیت که متضایف بالنسبة است بے معلول معلوم نخواهد شد و این تقریر مفضی[1] بان تقریر است که واجب خود را بجمیع صفات میداند و من جمله صفات مبدائیت ممکنات است و قطع نظر ازآن این مقدمه ثابت میکند که علم بعلت مستلزمه علم بمعلول است نه آنکه علم او بذات عین علم بمعلولات است و المطلوب ههنا هذا لا ذاک

قول صوفیه آنکه ممکنات را صفات او میدانند و میگویند که همان ذات متلبس باعتباری موجود یست و متلبس باعتبار دیگر موجودیست دیگر و اعتراض باینکه علم باعتبارات غیر علم بذات است وارد نیست زیراکه سخن در علم او بذات مستجمع جمیع صفات است و صوفیه باواز بلند میگویند که شیون ذاتیه همه در مراتب ذات مندرج اند پس علم بذات علی ماهی علیه عین علم بماهی علیه خواهد بود

محقق دوانی اعتراضی دیگر درین مقام وارد میکند و میگوید که حکما ذکر کرده اند که علم او تعالی حضوری است

---

(1) ح مقتضی

و معلوم بعلم حضوری همان صورت عینیه است بی آنکه اینجا صورت دیگر باشد پس لابد که معلولات را وجودی در خارج باشد تا صورت عینیه بعینها صورت علمیه گردد ظاهر است که وجود علمیه بعینه وجود معلول نیست تا صورت عینیه علت منطوی باشد بر صورت عینیه معلول پس حکما را مخلص آنست که ملتجی شوند باینکه معلولات معقوله اند بذواتها و این معلولات باعتبار آنکه علم اند مر الله تعالی را متقدم اند بر ذوات خود باعتبار اینکه موجودات خارجیه اند و این شبهه نیز هرچند بر حکیم که قایل بمغایرت وجود علت بر معلول است وارد است اما بر صوفیه صافیه پس ورود آن معلوم البطلان زیراکه ایشان قایل اند که وجود ممکنات بعینه وجود واجبی است و از میرزاهد در حواشی دلیلی برین مدعا ذکر کرده شد و سابق برین مدعا دلایل بسیاری بتحریر آمده پس صورت عینیه معلولات بعینه صورت عینیه علت است بقول این بزرگواران پس این اعتراض بر ایشان وارد نیست

فرع باقی ماند اینجا مقدمه که معلوم بعلم حضوری همان صورت عینیه است پس باید که معلول را وجود خارجی باشد و صوفیه صافیه رحمه الله تعالی علیهم قایل اند که اشیا را وجود خارجی نیست مگر بمجاز پس باید دانست که علم حضوری عبارت از حاضر عند المدرک است پس اگر معلوم از موجودات خارجیه است بصورت خارجیه حاضر خواهد شد و اگر ازان امور است که قایل وجود خارجی نیست پس هر صورتیکه اورا در عدم اضافی با علم و ذهن است همان صورت حاضر شدن علم حضوری او است چنانچه اتفاق کرده اند که علم نفس بذات و صفات خود حضوریست (و علم[1] بنفس صورت علمیه حضوری است) و شک نیست که صفات نفس و صورت علمیه را وجود خارجی و صورت عینیه باین طریقی که گفته شد نیست پس

---

(1) در م و ف نیست

معلوم شد که حضور صورت عینیه در معلوم حضوری مشروط است بآنکه آن معلوم صورت عینیه داشته باشد والا هیچ در کار نیست و چون باثبات رسید[1] که علم واجب متعلق بمعدومات ممکنه است و آن معدومات بذواتها علی ماهی علیه در علم الهی حاضر اند پس احتیاج بان مقدمات نماند و بیان تعلق علم بمعدومات ممکنه در اصل مستقل می آید ان شاء الله تعالی و قطع نظر از این هرگاه صور خارجیهٔ معلومات همان وجود متلبس باعتبارات مختلفه است و در علم خود نیز همان ذات متلبسه بشیون مندرجه حاضر شود پس این شبهه نیز بر صوفیه وارد نیست

اصل بیست و هفتم در تعلق علم بمعدومات

بدانکه این مسئله از اصول مسایل صوفیه است و در اقوال ایشان مالا مال است که اعیان معدومات اند یا امور عدمیه یا عدمات و الاعیان ما شمت رایحة الوجود پس ایشان اتفاق دارند بر اینکه علم متعلق بمعدومات است باید دانست که این مسئله مبنی است بر مقدمه چند

مقدمه اولی یکی آنکه موجود[2] ذهنی اشیاء حق است یا نه و مجمل این مقام آنست که غیر متکلمین جمیع فرق باجمعهم قایل اند که اشیا را وجودیست اصلی که مبداء ترتب آثار خارجیه است و آنرا وجود خارجی و اصلی میگویند چنانچه وجود خارجی نار مستلزم و مترتب علیه آثار احراق و حرارت است وغیر این وجود اصلی بوجود دیگر که بوی ترتب[3] آثار مختصه نشود هست چنانچه نار را در صورت حصول در ذهن اثر حرارت و احراق مترتب نیست و این را وجود ظلی و ذهنی و غیر[4] اصل میگویند هرچند مراودت کلام من الجانبین است اما حق آنست که انکار وجود ذهنی اشیاء سفسطه محض است و محتاج باستدلال نیست ومع هذا یک دلیل ایراد کرده میشود که ازان دلیل هم وجود ذهنی وهم تعلق علم بمعدومات استنباط

---

(1) ف رسد (2) ف وجود (3) ف ح مترتب (4) ف ح غیر اصیل

توان نمود حکماء که مثبت وجود ذهنی اند میگویند که ما تصور می کنیم چیزها را که موجود فی الخارج نیستند چون ممتنع مطلقا و اجتماع نقیضین و ضدین وغیر آن و حکم میکنیم برین اشیاء متصوره باحکام ثبوتیه صادقه چون بودن اینها محکوم علیه و ممتنع اخص از معدوم و اعم از شریک الباری و متعقل بودن وغیر آن از احکام صادقه فی نفس الامر سواء کانت علی مفهوم الممتنع او علی ما صدق علیه و حکم بر امور متصوره باحکام ثبوتیه صادقه مستدعی ثبوت امور[1] مذکوره است زیراکه ثبوت شی بشی فی نفس الامر فرع ثبوت ان شی است در نفس الامر و چون ثبوت آں امور در خارج نیست پس لا جرم در ذهن باشد فهو المطلوب

سوال اگر گفته شود که اگر صحیح باشد این مقدمه که محکوم علیه باحکام صادقه واجب است که موجود باشد در ذهن یا خارج پس قول المعدوم المطلق لا یعلم ولا یخبرعنه صادق است زیراکه معلوم و مخبرعنه بودن مستلزم وجود فی الجمله است و جائیکه وجود اصلا نیست علم و اخبار نیز نیست و این تناقض است زیراکه معدوم مطلق محکوم علیه شد بحکم صادق عدم علم و اخبار پس هم معدوم وهم موجود شد

جواب المعدوم المطلق لایعلم ولا یخبر عنه قضیه سالبه بسیط است نه معدوله ونه سالبة المحمول پس مقتضی وجود معدوم مطلق که موضوع قضیه است نباشد (و کیف[2] ما اتفق معدوم مطلق معلوم نمی تواند شد و معدوم ممکن البته معلوم تواند شد) که اگرچه به نسبت طرف خارج معدوم است اما اورادر اذهان سافله یا مبادی عالیه وجودی متحقق و انکار وجود ذهنی از متکلم مکابره محض است و محقق کردی که مصروف بحمایت اشاعره است وجهه توفیق بین المنکرین و المثبتین در رسایل خود سیاق[3] نموده فلا نزاع الافی اللفظ

(1) زائد در ف و ح (2) زائد در ف و ح (3) ف ح سابق

مقدمهٔ ثانیه معدومات متمایز اند فی انفسهایا نه وشک نیست که موجودات خارجیه متمایز اند بالاتفاق اما معدومات که منجمله آن عدمات اند پس در تمایز و تعدد آنها اختلاف است مثبتین میگویند که عدم شرط مستلزم عدم مشروط است بخلاف عدم غیر شرط و بدستور عدم احد الضدین در محل مصحح وجود ضد آخر است دران محل بخلاف غیر ضد و این تمایز بین العدمات از بدیهیات است منکرین می گویند معدومات و عدمات نفی صرف اند و هرچه متمیز است البته اورا در ذهن باخارج وجودی باید که تمیز صفت ثبوتیه است مقتضی ثبوت موصوف فی الجمله است پس ثابت معدوم نباشد و مخفی نیست که این اختلاف راجع باصطلاح است کسے که معدوم را اعم از ثابت و منفی دارد قایل تمایز است و کسیکه معدوم را بر منفی اطلاق میکند منکر تمایز است پس نزاع لفظی باشد

مقدمهٔ ثالثه آنکه معدوم ممکن شی من الاشیا است یا نه و این مسئله از امهات مسایل کلامیه است و بروی متفرع اید احکام بسیار آزان جمله عدم مجعولیت ماهیات سایر معتزله غیرابی الحسن بصری وابی الهذیل علاف کعبی و متبعان ایشان از بغدادیین قایل اند که معدوم ممکن شی است باین معنے ثابت و متقرر است در خارج منفک از صفت وجود زیراکه ماهیات نزد ایشان غیر وجود و معروض اوست و گاهی از وجود خالی هم میشود مع کونها متقررة متحققة فی الخارج و این قول سفسطهٔ محض است که هیچ نادانی بآن اقدام نمیکند و اشاعره منع شیئیت میکنند مطلقا[1] یعنے در معدوم ممکن و ممتنع جمیعا زیراکه وجود هرشی نزد ایشان عین اوست پس از رفع وجود رفع حقیقة او لازم می آید خواه ممکن باشد خواه ممتنع و حکما نیز میگویند که وجود اگرچه زاید بر ذات ماهیت است اما خلو ماهیت از وجود ذهنی و خارجی محال زیراکه ثابت است

---

(۱) ح مطلق

البته در مبادی اعلی که علم واجب و ملاء اعلی است آری معدوم فی الخارج نزد ایشان شی است فی الذهن و اما اینکه معدوم فی الخارج شی فی الخارج باشد یا معدوم مطلقا شی مطلقا یا معدوم فی الذهن شی فی الذهن باشد فحاشا و کلا پس شیئیت مساوق و مساوی وجود است عند الحکماء[1] و معتمد در اثبات این مطلوب دو وجهه اند

اول آنکه قول بثبوت معدوم فی حال العدم مستلزم نفی تاثیر قدرت است زیراکه بقول معتزله ماهیات ثابت و ازلی و وجود منجمله احوال که لاموجودة ولا معدومة ولا مقدورة ولا مجعولة عنه است پس تاثیر قدرت نماند و مخفی نیست که بطریق جعل مولف تاثیر قدرت در اتصاف ماهیة بوجود است نه باین معنے که اتصاف که امر عدمی است اثر قدرت و جعل است بلکه باین معنے که ماهیت را متصف بوجود میکند (چنانچه[2] صباغ ثوب را متصف بسواد می کند) نه آنکه اتصاف اثر صباغ است فتامل

وجه دوم آنکه که معدوم ممکن ثابت باشد پس معدوم مطلق اعم مطلق از منفی خواهد بود پس منفی متمیز شد از ثابت که نقیض اوست و از معدوم مطلق که اعم است و تمیز که صفت ثبوتیه است مستلزم ثبوت منفی خواهد بود وهم المنفی معدوم قضیه موجبة صادقة است و قضیه موجبة مستلزم وجود ثبوت موضوع است پس منفی ثابت باشد و هذا محال و بر متامل مخفی نیست که تمیز بین مفهوم المنفی و الثابت مقتضی وقوع تمایز بین ماصدق علیه نیست و منفی معدوم در حقیقت قضیه سالبه بسیطه است یعنے المنفی لیس بشی نه موجبه معدوله یا سالبة المحمول که مقتضی ثبوت موضوع باشد و این هر دو شبه[3] موقوف بر قول شیئیة معدوم

---

(1) ف ح نزد حکماء (2) زائد در ح و ف (3) ف ح شیئیة

ممکن نیست کما لا یخفی و هرگاه معدوم را ممکن گفتیم و امکان صفت ذاتی ممکنات پس واجب افتاد قایل شدن باینکه معدوم ممکن امریست که نسبت بذات او وجود و عدم مساوی و بامکان و مایتبعه من الاحکام که قبول الترجیح و اثر الجعل متصف است پس بی این همه تطویلات شیئیة او باثبات رسید[1] و توجیه باینکه امکان سلب الضرورة الناشیة من الذات است لاسلب الضرورة الناشی از نفس امکان رفع خلش میکند اما در ثبوت تساوی وجود و عدم و دیگر لوازم امکان مفید نیست فتامل

شیخ ابراهیم کردی در مطلع الجود میگوید و ما ذکرنا من ان الماهیات غیر مجعولة فی ثبوتها مذهب اهل السنة و الجماعة اما الاشعریة فلان الشیخ ابا الحسن علی ابن اسمعیل الاشعری الامام رحمه الله قال فی کتابه الذی سماه بالابانة وهو آخر مصنفاته و المعتمد فی الحقیقة کما ذکره الحافظ ابوالقاسم ابن عساکر الدمشقی الشافعی و الحافظ تقی الدین ابن تیمیة الدمشقی الحنبلی مانصه و انه تعالی لا تواری عنه کلمته ولا تغیب عنه غایته الخ ولا شک ان علم الله تعالی اذا کان ازلیا و العالم حادثا کان الحاضر عند الحق تعالی ازلا حقایق الاشیاء الغیر المجعولة لا وجوداتها الحادثة فلا بد ان یکون تلک الماهیات معدومات متمیزة فی انفسها لیصح تعلق العلم بها و توصیفه بالازلیة المتعلقة بالاشیاء علی ماهو علیه فیما لایزال و قدرة ایجاده ایاها علی قدر مخصوص و تقدیر معین فی اوقاتها و احوالها انتهی

فان تعلق الارادة بالاشیاء علی ماهی علیه فیما لایزال فرع کونها معلومة ازلا بماهی علیه فیما لایزال باستعدادات ذاتیة[2] غیر مجعولة و اما الماتریدیة فلما قال الامام ابوجعفر احمد بن محمد الطحاوی الحنفی رحمة الله علیه فی عقیدته التی قال فی اولها هذا ذکر بیان اعتقاد اهل السنة و الجماعة علی مذهب فقهاء

---

(1) ف ح رسید شیخ رضی الله عنه و توجیه باینکه الخ (2) ذاتیه در ف و ح نیست

الملة ابی حنيفة نعمان بن ثابت الكوفی و ابی یوسف یعقوب ابن ابراهيم الانصاری و ابی عبدالله محمد بن الحسن الشيبانی رضوان الله تعالی عليهم وما يعتقدون من اصول الدين و يدينون به رب العالمين فانه خلق الخلق بعلمه و قدرلهم اقدارا لم يخف عليه شی قبل ان يخلقهم و علم ماهم عاملون قبل ان يخلقهم الخ و ذلک ان الحق تعالی اذا لم يخف عليه شی قبل ان يخلق الخلق كانت الاشياء معلومة للحق تعالی حاضرة ازلا بماهياتها ولا يكون كذلک الا بكونها معدومات متميزة فی ذواتها لما تبين من اقتضاء تعلق العلم ذلک :

و قال المحقق الكمال ابن الهمام الحنفی فی المسايرة و علمه تعالی بلا ارتسام بكل جزئی كان او هو كائن قبل كونه و هو صريح فی نفی الارتسام و تعلق العلم بالاشياء قبل كونها فتعلق[1] العلم الماهيات المتميزة فی عدمها لكونها ثابتة فی نفس الامر فلا حاجة الی الارتسام و يزيد المقام وضوحا ما قال فی شرح المواقف من ان القايل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة الاضافة يندفع عنه الاشكال فی علم الشی بنفسه بان التغاير الاعتباری كاف لتحقق النسبة واما الاشكال[2] الوارد عليه فی العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه اما باختيار الوجود الذهنی كما ذهب اليه الامام فی المباحث المشرقية وادعی ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية واما بان الاضافة يتوقف علی الامتياز الذی لا يتوقف علی وجود المتمايزين لا فی الخارج ولا فی الذهن انتهی

ولا شک ان من لم يجزالوجود الذهنی و قال بان علمه تعالی متعلق بالاشياء ازلا فهو لا محالة قايل بان الممكنات المعدومة متميزة ازلا فی انفسها لان التعلق باللا شی المحض محال ضرورة فلا بدان يكون الممكن المعدوم ازلاشيئا متميزا فی نفسه وهذا التمييز الذاتی كاف للانكشاف[3] والقول بارتسام الصور الوجودية الظلية فی علم الحق تعالی للانكشاف[4] مع القول بالثبوت فی نفس الامر الكافی

(1) ف متعلق (2) الاشكال فی علم الوارد الخ (3) ف ح لانكشاف

(4) ف ح الانكشاف

للانکشاف[1] قول بتحصیل الحاصل ومع القول بنفی الثبوت فی نفس الامر قول بالمحال لان مالا تمیز له فی نفسه هوالمعدوم المطلق والمعدوم المطلق لا صورة له اصلا ومالا صورة له اصلا استحال ارتسام صورته فی العلم بالضرورة فالحق ما قاله السید قدس سره فی شرح المواقف من ان الاضافة لا یتوقف الا علی الامتیاز الذی لا یتوقف علی وجود المتمایزین لا فی الخارج ولا فی الذهن ای بل علی الثبوت فی نفس الامر والمعدومات الممکنة متمیزة فی انفسها ازلا من غیر وجود خارجی ولا ذهنی فهی ثابتة فی نفس الامر الذی هو علم الله تعالی باعتبار عدم مغایرته للذات الاقدس تبارک و تعالی هذا قول لا اعتبار علیه عقلا ولا شرعا ولا کشفا واما الثبوت الذی اذکره اصحابنا علی المعتزلة فهو الثبوت فی الخارج لا فی نفس الامر وهو باطل الا ان یکونوا قد ارادوا بالخارج نفس الامر بالمعنی المذکور فیکون النزاع لفظیا وقد حمل المحقق الکمال ابن الهمام قول المعتزلة بالثبوت والتقرر فی الخارج علی الثبوت والتحقق فی علم الله و قال اذ یبعد من العقلاء ذوی الخوض[2] فی الدقایق التکلم بمالا یعنی له ولا وجه له انتهی والله اعلم انتهی کلام الکردی بلفظه من مطلع الجود شکر الله سعیه

و اما صوفیه صافیه علیه الرحمة والتحیه پس ایشان میفرمایند که معدوم محض قابل تعلق علم اصلا نیست و عدمیت ممکنات بتصریح شیخ اکبر[3] عبارات از استهلاک تعدد شیون است در احدیة ذات

سه موطن پس بمشرب ایشان اشیارا سه موطن متحقق[4] است

اول موطن ذات که تمام شیون ذاتیه در ذات محض که وجود بحت است مندرج و مندمج اند

دوم موطن علم که همان شیون اینجا بنحوی از تفصیل علمی از هم ممتاز شدند اما بسبب آنکه وجود اجمالی ذات بصفت

---

(1) ف ح الانکشاف (2) ه الخصوص (3) ف ح شیخ کبیر
(4) ف محقق

وحدانیة محیط همه است امتیازی که مناط احکام باشد نیافتند و بسبب آنکه این تحقق علمی نیز من جهت الاندراج فی الوجود الاجمالی الواجبی است لهذا در کلام صوفیه واقع است اعیان من حیث انها عین الذات المتجلیة ثابت اند واین وجود را حکم وجود الهی و قبل الکثرة میخوانند

موطن سیوم خارج است که اینجا اعیان خارجیه نام یافته بصور وجودیه وهویات متمایزه باختلاف احکام و آثار متحقق گشتند مولانا جامی میفرمایند

نظم

حبذا روزیکه پیش از روز و شب
فارغ از اندوه و آزار طلب

متحد بودیم باشاه وجود
حکم غیریت بکلی محو بود

بود اعیان جهان بے چند و چون
ز امتیاز علمی و عینی مصون

نے بلوح علم شان نقش ثبوت
نے ز فیض خوان هستی خورده قوت

نے ز حق ممتازونے از یک دگر
غرقهٔ دریاے وحدت سربسر

ناگهاں در جنبش آمد بحر جود
جمله را در خود ز خود باخود نمود

امتیاز علم آمد درمیان
بے[1] نشانے را نشانها شد عیان

واجب و ممکن ز هم ممتاز شد
رسم و آئین دوئی آغاز شد

---

(1) ف نے

بعد ازان یک موج دیگر زد محیط
سوی ساحل آمد ارواح بسیط

موج دیگر زد پدید آمد عیان
برزخ جامع میان جسم و جان

پیش ان کز زمرهٔ اهل حق است
نام آن برزخ مثال مطلق است

موج دیگر باز هرکار آمده
جسم و جسمانی پدیدار آمده

جسم زین هم گشت طورابعد طور
تا بنوع آخرش افتاد دور

نوع آخر آدم است و آدمی
گشته محروم از مقام محرمی

بر مراتب سر بسر کرده عبور
پایه پایه ز اصل خود افتاده دور

گر نگردد بار مسکین زین سفر
نیست ازوی هیچ کس مهجور تر

حالا منقح فرمایند که اگر این تحقق اندماجی و تحقق علمی را وجود نام می نهند پس مفاد کلام صوفیه آنکه اشیارا پیش از وجود خارجی وجودیست علمی و وجود یست اندماجی اما چون لفظ وجود هرجا که اطلاق میکنند پیشتر بر مبداء ترتب آثار خارجیه میکنند لهذا وجودین سابقین را بوجود تعبیر نکرده بثبوت تعبیر نمودند تا خلط مبحث نشود پس معدوم فی الخارج معدوم ممکن است باین معنی که دو مرتبه تحقق سابقاً دارد که باصطلاح آنرا ثبوت می نامند درین صورت باصوفیه احدی منازعت نخواهد نمود حالا مشرب صاف عذب صوفیه صافیه رابی مزاحمت و ممازجت گفتگوی کلامی درین مسئله بذایقه انصاف باید چشید لهذا در اصل مستقل ذکر کرده شد

اصل بیست و هشتم در عدم

بدانکه عدم ضد وجود است و هر چیز بضد خود روشن شود که الاشیاء تتبین باضدادها اگر سایه نبودی ادراک نور آفتاب میسر نبودی و اگر تاریکی نبودی روشنی کسے ندانستی و اگر الم نبودی لذت را کسے فهم نکردی گلشن راز

عدم آئینهٔ هستی است مطلق
کزو پیداست عکس تابش حق

عدم در ذات خود چون بود صافی
ازوتا[1] ظاهر آمد گنج مخفی

شیخ علاو الدوله میفرماید

آن هیچ که هیچ را نشاید مائیم
و آن[2] هیچ که هیچ را نباید مائیم

نے نے غلطم ز هیچ بر نیاید هیچ
آن هیچ کزو همه بر آید مائیم

عدم بر دو قسم است و عدم بر دو قسم است حقیقی و اضافی حقیقی چون شریک باریتعالی و محالات حقیقیه و آن ظلمت محض است در مقابله وجود مطلق که نور محض است الله نور السموات و الارض

امام غزالی در مشکوة الانوار میفرماید مهما عرفت ان النور یرجع الی الظهور و الاظهار فاعلم[3] انه لا ظلمة اشد من کتم العدم لان المظلم لیس مظلما لانه لیس للابصار الیه وصول اذ[4] لیس بصیر موجودا للبصر مع انه موجود فی نفسه فالذی لیس موجودا لا لغیره[5] ولا لنفسه کیف لا یستحق ان یکون هو الغایة فی الظلمة و فی مقابلة الوجود فهو النور فان الشی

---

(1) ف ح ف با (2) ف و آن هیچ کزو هیچ نیاید مائیم (3) ح فعلم
(4) ف او (5) ف موجدا الا بغیره

مالم یظهر فی ذاته لم تظهر بغیره فالموجود هو الله تعالی و برای این میگوید که لا ضد له که ضد او عدم محض است گلشن راز

ظهور جمله اشیا بضد است
ولی حق را نه مانند و نه نداست

چو نبود ذات حق را ضد و همتا
ندانم تا چگونه دانی اورا

چو نور حق ندارد نقل و تحویل
نیاید[1] اندرو تغییر و تبدیل

اگر خورشید بر یک حال بودی
شعاع او بیک منوال بودی

ندانستی کسے کین پرتو اوست
نبودی هیچ فرق از مغز تا پوست

و نور محض که وجود مطلق است بواسطه کمال نورانیت و بساطت قابل ادراک نیست زیراکه همچنانکه نهایت ظلمت و افراط بعد موجب خفا و عدم ظهور است کمال نورانیت و افراط قرب نیز موجب خفا است چون مرکز آفتاب و مردمک چشم که متوسطی باید چون ضیا که نور یست مخلوط بظلمت تا ادراک توان کرد یعنے در امور عدمی و کثرت باید تا وجود حقیقی مدرک شود و اشاره باین معنے است کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف وهم چنین بساط حقیقی زیراکه ادراک چیزی تمیز اوست از غیرش چون غیر ملحوظ نباشد تمیز ممکن نباشد و برای این معنے گویند که مشهود وحدت مخفی است و دران مقام ادراک نیست و کمال لذت و ابتهاج در مقام بقا است با ملاحظۀ تغایر نسبتی و امتیاز مقام محبے و محبوبے و برای این حضرت رسالت پناه صلی الله

---

(1) مصرع ثانی از گلشن راز نقل کرده شد- گلشن راز (صفحه ۲۵)

علیه وسلم می فرماید اسالک لذة النظر الی وجهک و نمیگوید اسالک النظر الی وجهک چنانکه در نفحات فرموده است امیر حسینی فرماید

گفت مردی کاندرین ره کامل است
نیستی را هست و هستی منزل است

و هر ظهور که وجود حقیقی را نسبت با ما است بواسطه نزول اوست از کمال ظهور نورانیت و بساطت چون قرص آفتاب که ابر لطیف پیش او حجاب شود و درو نگاه کردن میسر شود گلشن

جهان جمله فروغ روے حق دان
حق اندر وی ز پیدا ئیست پنهان

بود نور خرد در ذات انور
بسان چشم سر در چشمه خور

اگر خواهی که بینی چشمهٔ خور
ترا حاجت فتد با جرم دیگر

چو چشم سر ندارد طاقت و تاب
توان خورشید تابان دید در آب

چو ازوی روشنی کمتر نماید
در ادراک تو حالی میفزاید

چو مبصر از بصر نزدیک گردد
بصر ز ادراک او تاریک گردد

و همه حجب ذات که ان لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة من وجهی مظهر ذات است و من وجهی مخفی او چنانچه در آفتاب و ابر[1] نظیر نموده شد

---

(1) ف داپر

مثنوی

این فنا ها پرده آن وجه گشت
چون چراغ خفته اندر زیر طشت

و امام غزالی در مشکوة الانوار بعد از تقریر این اسرار میفرمایند که اذ الطریق الظاهر معرفة الاشیاء بالاضداد فما لا ضد له ولا تغیر له تشابهت الاحوال فی الشهادة له فلا یبعدان یخفی و یکون خفاءه لشدة جلائه و انخفاءه عنه لا شراق ضیائه فسبحان من اختفی عن الخلق بشدة ظهوره واحتجب عنهم لا شراق نوره

و شیخ رکن الدین علاؤ الدوله در حاشیه فتوحات میفرمایند لولا الستر لما ظهر الحق و کان کنزا مخفیا بغایة ظهوره و هذا سر عزیز لا یطلع علیه الا امناء الله

و در رساله معراج المعارج میفرماید و بغایة لطفه و ظهوره و فرط قربه بالابصار لا تدرکه الابصار

و در ملا بد میفرماید ظاهر است بآیات و باطن است بذات چون از مصنوع به صانع روی علی سبیل الاستدلال و اگر از حق بخلق آئی ظاهر است بذات و باطن است بآیات شیخ عطار در اسرار نامه فرماید

یکی ظاهر که باطن از ظهور است
یکی باطن که ظاهر تر ز نور است

عدم اضافی اما عدم اضافی تعینات است یعنی حقایق ممکنات که صوفیان آنرا اعیان ثابته فی العلم میخوانند و حکما ماهیات که آنرا وجود عینی نیست بلکه وجود علمی است در علم حق و ازین جهت اینها را عدم اضافی خوانند که معدوم مطلق نیستند

در اصول گذشته دانستی که عدمیت ممکنات عبارت است از استهلاک تعدد شیون در وحدت صرفه و حقیقت ممکن که عین ثابته است عبارت است از تعین او در علم حق و بوجهی

دیگر ازین اعلی در نفحات میفرماید حقیقة کل موجود عبارة عن صورة علم ربه[1] لنفسه من حیث شانه الذی کان هذا الموجود صورته و مظهره

و بحقیقت آینه این عدم اضافی است وجود مستفاد که آنرا ظل وضؤ ثانی و عکس خوانند و ازین دو حقیقت حاصل شود صفت ایجاد که آنرا تجلی وجودی خوانند و سبب ظهور این اعدام اضافیه است و اخراج آن از علم بعین یعنی از وجود علمی بوجود عینی و این ظهور عبارت است از وقوع و انبساط نور وجود حقیقی که فیض است بر حقایق ممکنه موجوده فی العلم معدومه فی الخارج بسبب ترکب[2] و اجتماع حقایق بسیطه و ازین وقوع نور آن حقایق موجود نشوند بان معنی که وجود صفت آن حقایق گردد بلکه مظهر وجود گردد آنچه ظاهر شود آن وجود است نه حقیقة ممکنه بلکه این اجتماع حقایق شرط ظهور نور وجود است چنانچه مقابله آینه شرط ظهور عکس است و حال آنکه آینه ظاهر نیست و چنانکه کره زمین شرط ظهور انعکاس شعاع آفتاب است و شعاع که نفس ظهور نیر است ظاهر نشود مگر بمقابله جرم کثیف[3] ظلمانی گلشن

شعاع آفتاب از چارم افلاک

نگردد منعکس جزبر سرخاک

و آزان روکه وجود آینه است آثار و احکام حقایق ظاهر میشود بواسطه نور وجود و وجود هم چنان بر وحدت بطون خود است کان الله ولم یکن معه شی و الآن کما کان و حقایق ممکنه نیز در غیب امکان است و ظاهر نشده و ظاهر نور وجود است که بواسطه احکام حقایق که معددات[4] و معینات این نور است تمیز و تعین و تعدد پذیرفته چنانچه در فصوص فرموده اعظم الشبه و العجب التعددات الواقعة فی

(1) ف به (2) ف ترکیب (3) ف ح کسیف (4) ف معدات

الوجود الواجد بموجب آثار الاعیان الظاهرة فیه فیوهم ان الاعیان ظهرت فی الوجرد و بالوجود و انما ظهرت آثارها فی الوجود ولم تظهر هی ولا تظهر ابدا لانها لذاتها لا یقتضی الظهور

و شیخ در انشاء الدوایر می فرمایند که تعلق علم بمعدومات محض چون شریک باری و ولد و صاحبه مرالله را ودخول جمل درسم خیاط محال است زیراکه عدم محض شی نیست و تعلق علم را بدان تصور نمیتوان کرد چراکه عدم محض را صورتی نیست و مقید بصفتے نیست و اورا حقیقتے نیست که بضبط در آید مگر نفی محض چیزی در نفس حاصل نمیشود که اگر حاصل شود وجود باشد و عدم بهیچ وجهه وجود نشود البته و قلب حقایق محال است و درنفی شریک از حق تعالی اگر تامل کنی هیچ نیابی در نفس خود مگر وحدانیت و آن موجود است

و اگر قبول این بر تو مشکل باشد به نوعی دیگر بیان کنیم میگوئیم که شریک پیش تو موجود و معلوم است در محدثات پس این نسبتے که بآن اضافه میکنی شریک را بمحدثات آن نسبت را بعینها نفی میکنی از حق تعالے پس علم بمحال راجع باشد بعلم باجزاے متفرقه موجوده و اگر آن اجزاء نباشد فهم نکنی نفی آن را از حق تعالی پس هرگاه تصور معدومی کنی علم باشد بوجود ضد آن باجزای موجوده که نفی کنی نسبت و اضافت آن را از موجودی باعلم باشد بموجودی که مثل آن معدوم باشد

پس خلاصه سخن شیخ آن باشد که علم تعلق بمعدوم نگیرد مطلقانه علم ممکن و نه علم واجب خواه آن معدوم محال باشد خواه ممکن و بیان این معنے و دفع شبهه که برآن میاید در انشاء الدوایر مذکور است

وشیخ صدرالدین در شرح حدیث ان الله خلق آدم علی صورته بیان این معنے فرموده است و حاصل آن آنست که تعلق علم حق بمعدومات ممکنه پیش از وجود عینی حقیقة تعلق بمعدوم

نیست زیراکه جمیع ممکنات بی نهایت در ام الکتاب که قلم اعلی و روح قدسی و عقل کل مجمل بعضے است ازان و لوح محو و اثبات که نفس کل است مفصل آن مجمل است چنانچه در نفحات میفرماید

و هوای ام الکتاب الذی یستمد منه القلم الاعلی مایسطره فی اللوح المحفوظ متمثل است بصور علمیة ازلا و ابداً بر و تیرة واحده و عنده ام الکتاب و آن مرتبه بطون است و وجود ممکنات درین مرتبه بالقوه است کالشجرة فی النواة و اشاره بدین معنے است این بیت شیخ رکن الدین علاؤ الدوله قدس سره

بود تو در ازل نبود عدم
نیست نابود تا ابد موجود

و درین مرتبه علم من وجهی عین ذات است و در تعلق علم حق بممکنات فرقے نیست میان آنکه ممکن ظاهر شود بر نفس خود و غیر خود بنور وجود یا باطن و غیب باشد لیکن بعد از ظهور ممکن بوجود عینی علم بجزئیات بر سبیل جزئی که آنرا خبرة گویند متحقق میگردد بوجهی خاص که حق را در هر ممکن است بواسطه احاطه ذاتی و اشاره است این علم اختیاری حتی نعلم در آیة ولنبلونکم حتی نعلم المجاهدین منکم و الصابرین ونبلو اخبارکم و این وجه خاص را حق مستحق فی الخلق خوانند و این تحقیق بر سبیل جزئی بوجه خاص بعد از وجود ممکن حدوث تغییری در علم حق لازم نمی آید تعالی الله عن ذلک زیراکه علم و تعلق آن در ازل پیش از ظهور ممکن حاصل بود عام و تعلق شهودی جملی و بعد از ظهور ممکن تفصیل در نسبت علم ظاهر شد چنانکه رویت موجودات بعد از وجود موجب حدوث صفتی نیست در واجب وسیری الله اعمالکم و رسوله و پیش نوشک نیست که این رویت بعد از حدوث علم است و حقیقة علم حق مطلقا پیش محقق رویت و شهود است پس بقیاس رویت علم حق را بموجودات در ام الکتاب و در قلم و لوح و سموات و ارکان

و موالید تا بآخر مراتب موجودات که عالم انسانست فهم کن و تامل کن که مرتبه حق که آن موجود[1] را حاصل آید و رویت حق که علم اوست بان تعلق نگیرد و از اینجا علم کلی و جزئی را بدان و بر تعصب مذهب و جهل اصرار می نمائی و در تدقیق علم و تعلق آن و معلومات مباحث شریعت است و بعضے در کتب شیخ صدرالدین و بعضے در کتب شیخ محی الدین قدس الله روحهما بتخصیص در کتاب نفحات و این از اغمض و ادقس مسایل حکم الهیه است و از سر قدر است

شیئیت بر دو وجه است و بدانکه مذهب متکلمان آنست که المعدوم لیس بشی و تدقیق این مسئله چنانچه در نفحات فرموده آنست که شیئیت بر دو وجه[2] است شیئیت وجودی و شیئیت ثبوتی شیئیت وجودی آنست که شی ظاهر شود بوجود در مرتبه از مراتب و عالمی از عوالم و شیئیت ثبوتی آنست که شی را ثبوت باشد در علم نه در خارج و این شیئیت است که مجعول نیست بجعل جاعل بقول حکیم وصوفی بخلاف متکلم و اگر متکلم نیز تعریف ماهیت بصورت علمیه کردی او نیز قایل بجعل نشدی پس معدوم مطلقا شی نیست مطلق نه به شیئیت وجودی و نه شیئیت ثبوتے اما معدوم ممکن را شیئیت ثبوتے هست پیش از وجودی عینی و باین شیئیت پیش از وجود عینی مخاطب میبود[3] بقول کن و استماع و قبول امر میکند و ظاهر میشود بوجود خارجی نسبت ترکیب و موید اینست قوله تعالی انما قولنا لشی اذا اردناه ان نقول له کن فیکون چنانچه شیخ در فتوحات فرموده و نیز قوله تعالے هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئا مذکورا و قبول این شی امر حق را عبارت است از ظهور او بنور وجود نه اتصاف او بآن و این شیئیت که حق تعالے نفی کرده از انسان پیش از خلق او اولا یذکر الانسان انا خلقناه من قبل ولم یک شیئا و رسول علیه السلام فرمودند

(1) ف وجود (2) ه وجهت (3) ف می شود

كان الله ولم يكن معه شی شیئیت وجودیست تا تناقض لازم نباشد و این مسئله پیش مشایخ از مسلمات است وهم پیش طایفه که مخالف ایشانند علی اختلاف قولهم اعنی القول بالحدوث و القدم و قول فصل در حدوث روح و تعین او در مفتاح الغیب و در رساله مضنون به علی غیر اهله مذکور است و معرفت روح مفتاح معرفت توحید است و بر مذهب صوفیه ممکنات را شیئیت وجودی بمجاز است نه بحقیقت و ازلا و ابدا ممکنات بر شیئیت ثبوتیست و پس برای این معنی سید الطایفه ابو القاسم جنید بغدادی چون این حدیث شنید که كان الله ولم يكن معه شی فرمود که الآن کما کان

شیخ علاؤ الدوله در رسالۀ فواید العقاید میفرماید در صفت صوفیه الذین یصلون الی مقام الوحدة من غیر شبهة الحلول و الاتحاد و یشاهدون جمال ربهم کما کان ولم یکن معه شی و یعرفون انه الان کما کان وهم درین رساله فرماید و ابصر کل شی هالک الاوجهه و عاین کل من علیها فان من غیر شک و تخمین وهذا المقام مقام الوحدة بباید دانست که شیئیت ثبوتی اگرچه وجود حقیقی نیست اما منشاء احکام امکان و کثرت و نقایص و ذمایم و اختلاف احکام و آثار است و این را اعتبار نا کردن منشا ضلالت و الحاد و اباحت است حکما گفته اند لولا الاعتبارات لبطلت الحکمة و اگرچه این شیئیت را اکثر موحدان و محققان از شیون و احوال وجودی حقیقی و صور علمیه شمرده اند و گفته اند صور علمیه در مرتبه بطون عین علم است و علم از حیثیتی عین ذات است لیکن خوض درین مسئله محیر عقول ضعیفه است راسخی و محققی متمکن باید که او را معرفت این سرغراء حضرت فتنه حضله نباشد و آن کسے باشد که حقایق اشیارا کماهی دانست و بر صراط مستقیم ثابت قدم شده در نفحات می فرماید و ان کانت شیونه ایضا من احکام ذاتیة الکامنة فی وحدة الذات و لیکن

ثمة فارق بمعرفة الكمل و من شاء الله و ههنا بحار لاساحل لها ولا مخلص منها و الا لمن شاء الله وهم در آنجا است و مطلق الظهور حكما الاشياء و مطلق الظهور عينا للوجود و تعين الظهور الحكم بالتميز المشهود و تعين الظهور الوجودی فی كل مرتبة من المراتب التی اشتمل عليها العلم بالنسبة الی الوجود المطلق من وجه مخالف بظهور تعينه فی مرتبة اخری و حكمه ايضا فی مرتبة مغاير لحكمه فی مرتبة اخری و ان حصول الاشتراك فی الظهور بامر جامع غير الذی امتاز به كل منها عن الآخر فالثابت لشی فی شی من شی بشرط او شروط و المنفی عنه لايثبت له ولا ينفی منه بعدم ذلك الشرط و الشروط مرتبة كان الشرط او حالا او زمانا او مكانا او غير ذلك و احكام الوجود من حيث كل تعين و بالنسبة الی كل متعين من المراتب و الاحوال و نحو ذلك لانهاية لها من حيث التفصيل و ان تناهت الاصول و الحضرت بدانكه هرگاه كه نور وجود حقيقی در شی عدمی كه مظهر و تعين است ظاهر شود و بقدر و نسبت آن مظهر ظاهر شود و حقايق اشياء متفاوت است بحيثيت خواص و لوازم نه از روی حقيقت من حيث هی و اين تفاوتها را لوازم و توابع ماهيات ميگويند بر مذهب مشايخ توابع و لوازم كلية ماهيات نيز ازلی است فی علم الله زيراكه ايجاد و جعل و خلق متعلق است بوجود خارجی و در مرتبه حقايق مجرده و لوازم آن وجود خارجی نيست و ايضا ايجاد نتيجه اراده و قدرت است و قدرت و اراده تابع علم و پيش صوفيه علم در تعلق تابع معلوم است پس اضافه نور وجود بر ماهيات بحسب ماهيات و قوابل و توابع و لوازم ماهيات است و اين مسئله را سر قدر ميخوانند و اين از مشكلات مسايل و جلّ مشكلات است و اين نه ايجاب صرف است چنانچه حكيم گويد و نه اختيار صرف چنانچه متكلم گويد و اين رساله محل بسط و تحقيق اين نيست و تحقيق اين در كتاب نفحات است و در انشاء الدواير نيز ايمائی هست

مقصود آنکه نور وجود در هر حقیقت و مظهر بر حسب آن مظهر ظاهر شود و این تغیرات و اوصاف از روی حقیقت راجع بآن مظهر است اگرچه من وجهی راجع بظاهر است چون آب بسیط که هیچ رنگ و بوی و طعم ندارد و چون در گل ظاهر شود گلاب است و در حنظل زهر و چون باد اگر بر گل و بستان گذرد بوی گل و ریاحین گیرد و اگر به نباتهاے گرم و شور گذرد سموم شود و این همان باد است و آب از روی حقیقت در باد و آب تغیری نیست و چون نور آفتاب که از پس شیشهای ملون تیز رنگ نماید و بر هرچه تابد خاصه آن افزاید گل را رنگ و بوی دهد و جیفه را نتن و در هر دو محل مربی نور آفتاب است و لیکن قابلیت مختلف است

شیخ صدر الدین در شرح حدیث رایت ربی فی احسن صورة میفرمایند که کل ماکان فی ذاته عریا عن الاوصاف المختلفة التقیدیة بدءکان فی غایة اللطف فان ظهوره فی نفسه فی حقیقة کل متعین و مرتبة و عالم انما یکون بحسب قابلیته للامر المتغیر المرتبة المقتضیة بعینه و ظهوره در مفتاح الغیب در تحقیق این سخن میفرماید که پس هرچه اسناد باین ظاهر متعین کنند من وجهی مر اورا ثابت است و من وجهی ازو مسلوب است

پس چون این قاعده را بدانستی بدانی که آنچه در کلام الله و کلام اولیا و انبیا تناقض مینماید از تنزیه و تشبیه وغیر آن تناقض نیست و ذو وجهین است و هر دو کلام بر ظاهر خود است لیکن حیثیت مختلف است و از روی ایجاد و تاثیر و تقدیر همه از حق است و از روی تکون و تاثر و تمثل همه از ماهیات و قابلیات است و کن فیکون اشاره[1] باین معنے است چنانچه در فتوحات فرموده مولانا فرماید

بقدر روز نه تابد بخانه نور قمر
اگر چه بر همه عالم ضیاش عام بود

(1) ح بدین

عزیزی میفرماید

نقصان ز قابلست و گرنه علی الدوام
فیض نوال او همه کس را برابر است

و تفاوت استعدادات از فیض اقدس است که آنرا قضای حق خوانند یعنی علم او و افاضه[1] بر حسب قابلیت از فیض مقدس که تقدیر خوانند و تقدیر او تابع علم اوست اگر چه هر دو ازلیست لیکن تقدیر فعل است و قضا علم و ازلیت علم بر وجهی دیگر است و ازلیت فعل بر وجهی دیگر و فرق میان هر دو موقوف است بر معرفت حقیقت زمان فلکی و زمان انفسی و زمان الله یعنی ازل بلکه معرفت جمیع صفات و افعال الله و ازلیت آن موقوف است بران ولی معرفت ازمنه فهم نتوان کرد که کلام حق با موسی در زمان حدوث موسی چگونه ازلی باشد وهم چنین کلام او از انبیا[2] و ملایک و مومنان چنانچه آیات و احادیث بآن ناطق است و نور و وجود در همه حقایق و مظاهر بر طهارت و قدس خود است و نقایص و ذمایم اعتباریه از محل قابل است پس معنی این دو آیت بی تناقض معلوم شد ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سیئة فمن نفسک و آیه دیگر قل کل من عند الله و اشارت نازک است متصل باین آیه فما لهولاء القوم لا یکادون یفقهون حدیثا اما لسان آداب و شرایع بدان ناطق که هرچه نقص و شر باشد باعتباری از اعتبارات اضافه بخلق کنند و هرچه کمال و خیر باشد اضافه بحق کنند چنانچه ابراهیم خلیل الله صلوات الله علیه فرماید و اذا مرضت فهو یشفین رسول الله[3] صلی الله علیه وسلم در دعا میفرمایند الخیر کله بیدیک و الشر لیس الیک و در حدیثی دیگر میفرماید فمن وجد خیرا فلیحمد الله و من وجد غیر ذلک فلا یلومن الا نفسه و ازین جهت پیش محققان اتفاق است که شر مطلق موجود نیست زیراکه مقتضی حکمت

---

(1) ف اضافه (2) ف ح او با انبیام (3) ح رسالت پناه

نیست چنانکه امام غزالی در مقصد الاقصی و شیخ علاؤ الدوله در عروه و مولانا در مثنوی فرموده اند

پس بد مطلق نباشد در جهان
بد به نسبت باشد این را هم بدان

گلشن

وجود آنجا که باشد محض خیر است
و گر شر است دروی آن ز غیر است

نه من میگویم این بشنو ز قرآن
تفاوت نیست اندر خلق رحمان

یعنے ما تری فی خلق الرحمان من تفاوت الذی احسن کل شی خلقه و هرچه بدو نا ملایم است من وجهی ملایم است

عین القضات درین معنے فرماید که غضب الهی لفظ متشابهه است اگر نه نقصان آدمی سودی او خود ازین دور است بیت

دود دلریش منست گویا
خیمه بران عارض خورم زده

پس اگر شرونا ملایمی بتورسد بدانکه از مقتضی حقیقت تست اما افاضه و ایجاد و تاثیر یعنے اظهار از قوت بفعل از حق است پس شکر حق بجای آر زیراکه بروز خواص از کون بواسطه اقتران وجود ظلی است یعنے جمع که قبض اوست و بدون این وجود هیچ تاثیر و اثر نیست و این تعبیه چنانست که در باد و نور آفتاب در گل و ریاحین و جیفه گفته شد و الله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم

اصل بیست و نهم در تحقیق اعیان ثابته

شیخ مجدد الف ثانی قدس سره در مکتوب خود تحقیق اعیان ثابته به نهجی دیگر میکند و در مکتوبے می گوید ای

فرزند سر غامض بشنو که کمالات ذاتیه در مرتبه حضرت ذات تعالی و تقدس عین ذات است مثلا صفت علم دران موطن عین حضرت ذات است تعالی هم چنین قدرت و ارادت و سایر صفات و ایضا دران موطن حضرت ذات سبحانه علم است وهم چنین بتمام قدرت است نه آنکه بعض حضرت ذات علم است و بعض دیگر قدرت که تبعیض و تجزی آنجا محال و این کمالات که گویا منتزع از حضرت ذات است تعالی در مرتبه حضرت علم تفصیل یافته است و تمیز پیدا کرده مع بقاء حضرت الذات تعالت و تقدست علی تلک الصرافة الاجمالیة الواحدیة بعد ازان هیچ چیز دران موطن نمانده که درین تفصیلی داخل نشده و متمیز نگشته بلکه جمیع کمالات که هر کدام ایشان عین حضرت ذات بوده تعالی در مرتبه علم آمده است و این کمالات مفصله در مرتبهٔ ثانی وجود ظلی پیدا کرده صفات نام یافته اند و قیام بحضرت ذات که اصل اینها است پیدا کرده اند و اعیان ثابته نزد صاحب فصوص علیه الرحمه عبارت از همان کمالات مفصله است که در خانه علم وجود علمی حاصل کرده است و نزد فقیر[1] حقایق ممکنات عدمات اند که ماوی هر شر و نقص اند با آن کمالات که دران ها منعکس گشته این سخن تفصیل میطلبد بگوش هوش باید شنید

بدان ارشدک الله تعالی که عدم مقابل وجود است و نقیض اوست پس بالذات منشاهر شر و نقص باشد بلکه عین هر شر و فساد بود چنانچه وجود در مرتبه اجمال عین هر خیر و کمال است چنانچه حضرت وجود در موطن اصل الاصل محمول بر ذات او تعالی بطریق اشتقاق نیست عدم نیز که در مقابل آن وجود است محمول بر ماهیة عدمیه بطریق اشتقاق نیست دران مرتبه ماهیة را معدوم نمی توان گفت بل هو عدم محض و در مراتب تفصیل علمی که بآن ماهیت عدمیه تعلق یافته است جزئیات آن ماهیات متصف

---

(1) ف نیز

بعدم میگردند و حمل اشتقاق در آنها راست می آید و مفهوم عدم که گویا منتزع ازان ماهیت اجمالیه عدمیه است و کالظل است مرآن ماهیت را برجمیع افراد مفصله آن بطریق اشتقاق حمل می باید کما سیجی چون آن عدم در مرتبه اجمال عین هر شر و فساد بوده و در علم الله تعالی هر شر از شر دیگر جدا گشته[1] بود و هر فسادی از فساد دیگر امتیاز یافته چنانکه در جانب وجود در مرتبه اجمال حضرت وجود عین هر خیر و کمال بود[2] و در مرتبه تفصیل علمی هر کمالی از کمال دیگر امتیاز یافته و هر خیری از خیر دیگر جدا گشت پس هر کمالی ازین کمالات وجودیه در هر نقصی ازین نقایص عدمیه که مقابل اوست در خانۀ علم منعکس گشته و صور علمیه یکدیگر باهم دیگر مزجی پیدا کرده است و این عدمات که عبارت از شرور و نقایص اند بان کمالات منعکس که در مرتبه حضرت علم تفصیل علمی یافته اند ماهیات ممکنات اند

غایت مافی الباب آن عدمات در رنگ اصول و مواد آن ماهیات اند و آن کمالات هم چو[3] صور حاله در ان پس اعیان ثابته نزد این حقیر عبارت ازین عدمات و ازآن کمالات است که بایک دیگر ممتزج[4] گشته اند و قادر مختار جل شانه این ماهیات عدمیه را بالوازم اینها و باکمالات ظلال وجودیه که درین ها در حضرت علم منعکس گشته اند و ماهیات ممکنات نام یافته هرگاه خواست بآن وجود ظلی منصبغ گردانیده و موجودات خارجیه ساخته[5] و مبداء آثار خارجیه گردانیده باید دانست که منصبغ ساختن صور علمیه را که عبارت از اعیان ثابته ممکنات اند و ماهیات ایشان نه بان معنے است که صور علمیه از خانه علم برآمده وجود خارجی پیدا می کند که آن محال است مستلزم جهل تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا بلکه بآں معنے است که ممکنات مندرج[6] بر طبق

---

(1) ح شده بود (2) ف بود (3) ف همچنان (4) ف ممزج
(5) ف ساخت (6) ف در خارج

آن صور علمیه وجودی پیدا کرده اند ورای وجود علمی وجود خارجی موافق آن وجود علمی حاصل[1] نمود در رنگ آنکه استاد نجار در ذهن صورت سریر تصور نموده در خارج اختراع آن نماید درین صورت آن صورت ذهنیه سریر که در معنی ماهیت آن سریر است از خانه علم نجار نه برآمده است بلکه در خارج آن سریر وجودی بر طبق آن صورت ذهنیه پیدا کرده است فافهم

بدانکه هر عدمی بظلی از ظلال کمالات وجودیه که مقابل او است منعکس درو منصبغ گشته در خارج زینتی پیدا کرده است بخلاف عدم صرف که باین ظلال متخاذر[2] نگشته و رنگی نگرفته چگونه رنگی بگیرد که مقابل این[3] ظلال نیست پس اگر مقابله دارد بحضرت وجود صرف دارد تعالی و تقدس پس عارف تام المعرفت[4] چون بحضرت وجود ترقی نموده در مقام عدم صرف نزول نماید بتوسل او این عدم نیز بان حضرت انصباغی پیدا کرده مزین میگردد و مستحسن میشود این زمان جمیع مراتب اعدام آن عارف که فی الحقیقت جمیع مراتب ذاتیه اوست اجمالی و تفصیلی حسن و خیریت پیدا کرده است و کمال و جمال حاصل نموده و این خیریت که در جمیع مراتب ذاتیه سرایت نماید مخصوص باچنین عارف است و غیر اورا اگر خیریت سرایت نموده است یا محصور است بربعضے مراتب تفصیلیه و اعدام ذاتیه او یا از جمیع مراتب تفصیل او دیده است علی تفاوت الدرجات و این قسم آخر نیز نادر الوجود است اما مرتبه اجمال[5] که عین هر شر و نقص است پس هیچ یکی از غیر آن عارف بوی از خیریت نیافته است و رنگی از حسن پیدا نه کرده پس ناچار شیطان آن عارف که بخیریت تام متصف گشته

---

(1) ح حاصل کردند ف حاصل نموده (2) ف متاثر (3) این لفظ در ح و ف مذکور نیست (4) ف تمام المعرفت (5) ف جمال عدم که

نیز حسن کلام[1] پیدا کند و نفس[2] ازو مطمئن گشته از مولای خود راضی گردد و از اینجا است که سید المرسلین علیه و علیهم الصلوات و التسلیمات فرمودند که اسلم شیطانی پس هیچ غازی در غزا ازوی سبقت نکند و مثل شیطان دلالت بخیر نه نماید پس ذوات ممکنات عدمات باشند که ظلال کمالات وجودی در انها منعکس گشته مزین ساخته است پس ناچار ممکنات بالذات ماوای هر شر و فساد باشد و ملاذ هرسوء و نقص و هر خیر و کمال که درین همه تعبیر[3] فرموده اند عاریتی است که از حضرت وجود که خیر محض است فایز شده است کریمه مااصابک من حسنة فمن الله و مااصابک من سیئة فمن نفسک شاهد این معنی است و چون از فضل خداوند جل شانه این دید عاریت استیلا یابد و کمالات خود را درست از انطرف بیند خود را شر محض یابد و نقص خالص داند و هیچ کمال در خود مشاهده نکند اگرچه بطریق انعکاس باشد در رنگ آن شخص که برهنه بود و جامه عاریت در برکرده باشد و این دید عاریت بروی بکمال استیلا یابد برنهجیکه درست جامها را در تخیل بصاحبش بدهد هر آئنه خود را بذوق برهنه خواهد یافت اگرچه جامه عاریت داشته باشد صاحب این دید مشرف بمقام عبدیت میگردد که فوق جمیع کمالات ولایت است

تنبیه این اجتماع شرو خیر و نقص و کمال که فی الحقیقه اجتماع وجود و عدم است از قبیل جمع نقیضین نیست که آنرا محال دانی زیراکه نقیض وجود صرف عدم صرف است و این مراتب ظلیه چنانکه در جانب وجود از ذروهٔ اصل بحضیض تنزلات نزول فرموده اند در جانب عدم نیز آن مراتب ظلیه از حضیض صرافت عدم ارتقا نموده اند اجتماع اینها در رنگ اجتماع عناصر متضاده است که صورت ضدیت هر کدام را منکسر ساخت جمع فرموده اند فسبحان من جمع بین الظلمة و النور

---

(1) ف اسلام (2) ف نفس اماره او مطمئنه (3) ف تعبیه

اگر گفته شود که در بالا عدم صرف را نیز حکم بانصباغ کردی بوجود صرف که نقیض اوست پس اجتماع نقیضین پیدا شده

گوئیم اجتماع نقیضین در یک محل محال است اما قیام یک نقیض به نقیض دیگر و اتصاف یکی بدیگری محال نیست چنانچه ارباب معقول گفته اند که وجود معدوم است و اتصاف وجود بعدم محال نیست پس اگر عدم موجود شود و منصبغ بوجود گردد چرا محال باشد

اگر گویند که عدم از معقولات ثانویه است که منافی وجود خارجی است پس بوجود خارجی چگونه متصف گردد

در جواب گوئیم که مفهوم عدم را از معقولات ثانویه گفته اند اما اگر فردی از افراد عدم متصف گردد بوجود چه فساد است چنانکه ارباب معقول در وجود گفته اند بطریق اشکال که وجود باید که عین ذات واجب الوجود تعالی و تقدس نباشد زیراکه وجود از معقولات ثانویه است که وجود خارجی ندارد و ذات واجب الوجود تعالی و تقدس در خارج موجود است پس عین نباشد در جواب آن گفته اند که مفهوم وجود از معقولات ثانویه است نه جزئیات او پس جزئی از جزئیات او منافی وجود خارجی نباشد و تواند بود که در خارج موجود بود

سوال از تحقیق سابق معلوم شد که وجود صفات حقیقیه در مراتب ظلال است و در مرتبه اصل ایشان را وجودی حاصل نیست و این سخن مخالف رای اهل حق است شکر الله تعالی سعیهم چه صفات را هیچ وقتی از ذات او تعالی و تقدس جدا نمیدانند و ممتنع الانفکاک تصور می فرمایند

جواب آنکه ازین بیان جواز انفکاک لازم نمی آید زیراکه این ظل لازم آن اصل است فلا انفکاک غایت مافی الباب عارفی

---

(1) ح تحقیقات

که قبلهٔ توجه او احدیت ذات است تعالی و تقدس و از اسما و صفات هیچ ملحوظ او نیست دران موطن هر آئینه ذات را می یابد تعالی و تقدس و از صفات او هیچ ملحوظ او نمی شود نه آنکه صفات دران وقت حاصل نیستند پس انفکاک صفات از حضرت ذات تعالی باعتبار ملاحظهٔ عارف ثابت شد نه باعتبار نفس الامر تا باهل سنت مخالف باشد فافهم

ازین بیان لایح گشت معنی قول من عرف نفسه فقد عرف ربه زیراکه کسی که شناخت حقیقت خود را بشرارت و نقص دانست که هر خیر و کمال که دروی تعبیه کرده اند مستفاد از حضرت واجب الوجود است تعالی و تقدس پس ناچار حق را سبحانه بخیر و کمال و حسن و جمال خواهد شناخت ازین تدقیقات واضح ولایح گشت یعنی تاویل کریمهٔ الله نور السموات و الارض زیراکه مبین شد که ممکنات باسرها عدمات اند که سراسر ظلمت و شرارت اند و خیر و کمال و حسن و جمال درینها از حضرت وجود است که نفس ذات است تعالی و تقدس و عین هر خیر و کمال پس ناچار نور آسمان ها و زمین حضرت وجود باشد که حقیقت واجب است تعالی و تقدس و چون این نور در آسمان ها و زمین بتوسط ظلال بوده است از برای دفع وهم واهمان که بی توسط فهمیدن تمثیلی از برای آن نور آورده است حیث قال الله تعالی مثل نوره کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة الی آخر الایة الکریمة تا ثبوت وسایط فرماید و تفصیل تاویل این کریمه ان شاء الله تعالی درجای دیگر ثبت خواهد یافت که مجال سخن در انجا بسیار است و این مکتوب گنجائش تفصیل آن ندارد و انکه گفتم که معنی تاویل کریمه است زیراکه معنی تفسیر مشروط بنقل و سماع است من فسر القران برایه فقد کفر شنیده باشند و در تاویل مجرد احتمال کافی است بشرط آنکه مخالف بکتاب و سنت نباشد پس مقرر شد که ذوات و اصول ممکنات عدمات است و صفات نقایص و رذایل ایشان مقتضیات آن عدمات که بایجاد قادر

مختار جل سلطانه بوجود آمده اند و صفات کامله در ایشان مستعار از ظلال کمالات حضرت وجود است تعالی و تقدس که بطریق انعکاس ظهور یافته بایجاد قادر مختار جل سلطانه نیز موجود شده و مصدر حسن و قبح اشیا آن است که هرچه روبآخرت دارد برای آخرت ممد است حسن است اگرچه ظاهر مستحسن ننماید و هرچه رو بدنیا دارد و برای دنیا ممد است قبیح است اگرچه بظاهر حسن نماید و بحلاوت و طراوت ظاهر شود کالمزخرفات الدنیویة از اینجا است که در شریعت مصطفویه علی صاحبها الصلوة و السلام منع فرموده اند از نظر کردن بجمیل و خواهش بحسن امارد و نساء اجنبیه و مزخرفات دنیه که این حسن و طراوت مقتضیات عدم است که ماوای هر شرو فساد است اگر منشاء این حسن و جمال کمالات وجودیه می بود منع نمی فرمودند مگر ازین راه که توجه نمودن بظل باوجود اصل مستهجن است این منع استحسانی است نه وجوبے بخلاف منع سابق پس حسنی که در مظاهر جمیله دنیویه ظاهر و هویدا است نه از ظلال حسن اوست تعالی وتقدس بلکه از لوازم عدم است که بواسطه مجاور حسن حسنی در ظاهر پیدا کرده است و فی الحقیقة قبیح[1] و ناقص است و در رنگ آنکه زهر بشکر غلاف سازند و نجاست را زر اندود نمایند[2] و آنکه تجویز تمتعات نساء جمیله فرموده اند بواسطه تحصیل اولاد و بقای نسل است که مطلوب است در بقای نظام عالم پس بعضے از صوفیه بمظاهر جمیله و نغمات مستحسنه گرفتار اند بتخیل آنکه این جمال و حسن مستعار از کمالات حضرت واجب الوجود است تعالی و تقدس که درین مظاهر ظهور فرموده است و این گرفتاری را نیک و مستحسن می انگارند بلکه راه وصول بدان تصور مینمایند نزد این فقیر خلاف آن ثابت شده است چنانچه شمهٔ ازان بالا مذکور شده است عجب کاری است بعضے ازینها دران مطلب خود این قول را سند می آرند که گفته ایاکم و الطرد فان فیهم

---

(1) ف قبیح و نقص است (2) ح سازند

لونا کلون الله کلمه کلون الله ایشان را در اشتباه می اندازد و نمی دانند که این قول منافی مطلب ایشان است و موید معرفت این درویش زیراکه کلمه تخییر آورده منع توجیهه ایشان نموده است و منشاء غلط را بیان فرموده که حسن ایشان بمشابه حسن و جمال حق است سبحانه نه حسن او تعالی تادر غلط نیفتند قال علیه الصلوات و السلام ما الدنیا و الاخرة الاضرتان ان رضیت احدهما سخطه الاخری و این حدیث نیز تصریح است بآنکه درمیان حسن و جمال دنیوی و درمیان حسن و جمال اخروی تناقض و مباینت است و مقرر است که حسن دنیوی نامرضی است و حسن اخروی مرضی پس شر لازم حسن دنیوی باشد و خیر لازم حسن اخروی پس ناچار منشاء اول عدم بود و منشاء ثانی وجود آری بعضے اشیاء هستند که یک وجهه بدنیا دارند و وجهه دیگر باخرة این اشیاء از وجه اول قبیح است و از وجهه ثانی حسن و امتیاز درمیان دو وجهه و درمیان حسن و قبح هر کدام اینها مفوض بعلم شریعت است قال الله تعالی و ماآتاکم الرسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا در خبر آمده است که ازان وقت که دنیا آفریده شده است حضرت حق سبحانه تعالی بروی نظر نکرده است و مبغوضه حق است سبحانه اینهمه بواسطه قبح و شرارت و فساد اوست که از مقتضیات عدم است که ماوای هر شر و فساد است حسن و جمال دنیوی و حلاوت و طراوت آن کالمطروح فی الطریق اند و منظور نظر نیستند جمال آخرة است که شایان نظر است و مرضی حق است سبحانه قال سبحانه و تقدس بشکایة عن حالهم یریدون عرض الدنیا و الله یرید الآخرة اللهم صغر الدنیا باعیننا و کبر الاخرة فی قلوبنا بحرمة من افتخر بالفقر و تجنب عن الغناء علیه وعلی آله الصلوات و التسلیمات اتمها و اکملها

و چون شیخ اجل محی الدین بن العربی نظر بر حقیقت شرارت و نقص و فساد این ها نینداخته است حقایق ممکنات را صور علمیه حق جل و علا داشته است که آن صور در مرات حضرت تعالی و

تقدس که در خارج جزاو موجود نمیداند انعکاس پیدا کرده نمود خارجی حاصل کرده است و آن صور علمیه را غیر از صور شیون و صفات واجبی ندانسته است چل سلطانه لاجرم حکم بوحدت وجود کرده است و وجود ممکنات را عین وجود واجب گفته تعالی و تقدس و شر و نقص را نسبتے گفته نفی شرارت مطلق و نقص محض کرده است از اینجا است که هیچ چیز را قبح لذاته نمیداند حتی که کفر و ضلالت را نسبت بایمان و هدایت بد میداند نه نسبت بذات خود که انرا عین خیر و صلاح می انگارد و نسبت بارباب خود اینها را باستقامت حکم مینماید و کریمه و مامن دابة الاهو آخذ بناصیتها ان ربی علی صراط مستقیم شاهد این معنے می سازد آری هر که حکم بوحدت وجود نماید از امثال این سخنان چرا تحاشی بفرماید و انچه برین حقیر ظاهر ساخته اند آنست که ماهیات ممکنات عدمات اند یا کمالات وجودیه که درینها منعکس گشته (و ممتزج شده کامر مفصلا و الله سبحانه یحق الحق وهو یهدی السبیل[1]

اے فرزند این علوم و معارف که هیچ یک از اهل الله بدان تکلم نفرموده اند نه بتصریح و نه باشاره از اشراف معارف اند و اکمل علوم که بعداز هزار سال برمنصة ظهور آمده اند و حقیقت واجب تعالی و تقدس و حقایق ممکنات کما یمکن و یلیق بیان فرموده اند نه مخالفت بکتاب و سنت دارند و نه مباینت باقوال اهل حق همانا که مراد از دعاے نبوی علیه و علی آله الصلوة و السلام که گوئیا از براے تعلیم امت فرموده اند اللهم ارنا حقایق الاشیاء کماهی این حقایق اند که در ضمن این علوم مبین گشته اند و مناسب مقام عبودیت اند و هر نقص وذل و انکسار که ملایم حال بندگی است دلالت دارند و بندهٔ عاجز که خود را عین مولاء قادر خود داند چه لطافت دارد از کمال بی اولی خبر می دهد

---

(1) عبارت قوسین تااما آئینه داری در نسخه ح و ف است و در دیگر نسخه نیست

اے فرزند این آن وقت است کہ در امم سابقہ درین طور وقتیکہ پر از ظلمت است پیغمبر اولو العزم مبعوث می گشت و اشیای شریعت جدیدہ می کرد و درین امت کہ خیر الامم است و پیغمبر ایشان خاتم الرسل است علیہ و علی آلہ الصلوات و السلام علما را مرتبہ انبیاء بنی اسرائیل دادہ اند و بوجود علماء از وجود انبیاء کفایت فرمودہ اند لہذا برسر ہر مائۃ از علماء این امت مجددی تعین می نمایند کہ احیاے شریعت فرماید علی الخصوص بعد از مضی الف کہ در امم سابقہ وقت بعثیت پیغمبر اولی العزم است و بہ ہر پیغمبری درین وقت اکتفا نمودہ اند و درین طور وقت عالمی عارفی تام المعرفت درکار است کہ قایم مقام اولو العزم امم سابقہ باشد

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید
دیگران ہم بکنند آنچہ مسیحا می کرد

اے فرزند وجود صرف حقیقت واجب الوجود است و تعالی و تقدس و عین ہر خیر و کمال ہرچند ملاحظہ این عینیت ہم اگرچہ برسبیل اجمال باشد دران موطن گنجایش ندارد کہ شائبہ ظلیۃ دارد و عدم صرف کہ مقابل آن وجود است آن عدم است کہ ہیچ نسبتی و اضافتی باو راہ نیافتہ است و عین ہرشر و نقص است ہرچند این عینیت نیز درانجا نمی گنجد کہ بوی از اضافۃ دارد و معلوم است کہ ظہور شی بر وجہ اتم و مقابل حقیقت آن شی صورت بندد و بضدہا تتبین الاشیاء پس ناچار ظہور وجود صرف بر وجہ اتم در مراتب عدم صرف حاصل گردد مقرر است کہ نزول باندازۃ عروج است پس کسی کہ عروج او بعنایت الہٰی سبحانہ بحضرت وجود صرف متحقق شود نزول او ناچار بعدم صرف کہ مقابل اوست خواہی بود لیکن در وقت عروج آنجا استہلاک عارف است کہ جہل اورا[1] لازم است و در وقت نزول بصحو متحقق شود کہ مقام علم و معرفت است درین مقام صحو اورا

(1) ف آن را

بتجلی ذاتی که مبرا است از شائبه ظلمت[1] و منزه است از ملاحظهٔ شیون و اعتبارات ذاتیه مشرف می سازند و میدانند که پیش ازین هر تجلی که حاصل، شده بود در هر ظلی[2] از ظلال اسماء و صفات و شیون و اعتبارات بود هرچند عارف آن تجلی را بی ملاحظهٔ اسماء و شیون داند و تجلی حضرت وجود صرف شمرد سبحان الله این عدم که ماوای هرشر و نقص است بواسطهٔ ظهور تام حضرت وجود معنی پیدا کرده و آن یافت که هیچ کس نیافت قبح لذاته بواسطهٔ حسن عارضی مستحسن گشت نفس امارهٔ انسانی که بالذات بشرارت مایل است از همان مناسبت تام بآن عدم دارد لهذا در تجلی خاص ازهمه فایق آمده و به همه ترقی گزیدهء

که مستحق کرامت گنه گار انند

باید دانست که عارف تام المعرفت بعداز طی مقامات عروج و مراتب نزول تفصیلا چون بعدم صرف نزول فرماید و آئنه داری حضرت وجود نماید هر آئنه جمیع کمالات اسمائی و صفاتی دروی ظهور خواهد یافت و تفصیلا همه را وا خواهند نمود بالطایفهٔ[3] که مقام اجمال متضمن آن است و این دولت غیر اورا میسر نیست که این آئنه داری لباسی است فاخر که برقد او دوخته اند در مرتبه حضرت علم هرچند این تفصیل صورت یافته است اما آینه داری) در مرتبه علم است و آئنه آن عارف در مرتبه خارج که در خارج جمیع[4] کمالات را وا نموده است

سوال معنے مراتیت عدم چیست و عدم که لاشی محض است بکدام اعتبار مرات وجود گفته اند

جواب عدم باعتبار خارج لاشی محض است اما در علم امتیاز پیدا کرده است بلکه وجود علمی نیز حاصل نموده نزد مثبتان وجود ذهنی و اورا مرات وجود بآن اعتبار گفته اند که در مرتبه عدم هرچه از نقص و شرارت که ثابت شود از وجود

---

(1) ف ظلیت (2) ف پردهٔ ظلی (3) ف بالطایف (4) ف جمع

که نقیض اوست لاجرم مصروف خواهد بود و هر کمالی که در مرتبه عدم مسلوب گردد در حضرت وجود مثبت خواهد بود پس ناچار عدم سبب ظهور کمالات وجودی گشته ولا معنے للمراتیت الاهذا انتهی کلامه

خدشات و شبهات ورد و قدح در این مقام و کلام بسیار است این مختصر تاب آن اطناب ندارد اما چون سخن را خالی نباید گذاشت لهذا یکی از هزار بقلم می آید

اندکی پیش تو گفتم غم دل ترسیدم
که دل آزرده شوی ورنه سخن بسیار است

قوله عدم مقابل وجود است الخ اگر مراد بعدم عدم مخصوص است پس وی خود مقابل ونقیض وجود نیست و اگر مراد بعدم عدم مطلق است پس وی بالذات منشا هرشر و فساد نمی تواند شد زیراکه متفق علیه جماهیر و مجمع علیه سایر نحاریر آن است که مبداء آثار خارجیه وجود است و هرگاه وجود ذهنی که نحوی از موجودات است منشاء ترتب آثار نیست پس عدم که سراپا نقیض وجود است منشاء شرور که از آثار خارجیه است نمی تواند شد

سوال اگر گویند که شرور و فسادات از آثار خارجیه نیست جواب پس از امور اعتباریه خواهد شد و این قول رجوع[1] است بمذهب صوفیه و خلاف مذهب مجدد که درپے انکار و ابطال نسبت شرور این همه اصرار دارد

سوال این مقوله مجدد هرچند وی حواله بکشف خود دهد اما در اصل ماخوذ است از قول حکما که ایشان وجود را خیر محض گویند و شرور را راجع بعدم میکنند

مولوی عبدالرحمن جامی ناقلا عن الصوفیه تسلیم این قول نموده و در لوایح بیان آن کرده جواب داده مجدد که معنی

---

(1) م راجع

قول حکما نه فهمیده زیراکه مقصود حکیم و صوفی آنست که وجود بالذات منشاء آثار است و هر اثرے که از وجود مترتب میگردد خیر محض است و شر عبارت از عدم[1] اثر الوجود است به شان مطلوب بر این تقدیر شر اثرے از عدم نیست بلک شر عدم اثر الوجود باشد و فرق بسیار است درین قول که الشر عدم اثر الوجود فی المحل المطلوب و این قول که الشر اثر العدم و العجب کل العجب که وجود را منشاء آثار خیر داشتن و عدم را منشاء آثار شر پنداشتن قریب است بقول مجوس که خالق خیر علحده و خالق شر علحده و تفرقه خالق و منشاء فرقے است لایعبابه

سوال اگر گویند صوفیه نیز میگویند که احکام و آثار از مقتضیات اعیان ثابته اند

جواب آنجا تفرقه عظمی است که بادنی تامل ظاهر است و آن اینست که اعیان بران مذهب شیون ذاتیه وجود اند بلکه ذات متلبس بهر شانے عین ثابته است از اعیان پس آنجا اقتضای از غیر وجود سرنکشیده بلک هرچه هست یا از وجودی است یا از لوازم ذاتیات وجود لهذا در مرتبه اعیان قید من حیث انها عین الذات المتجلیة منظور و مذکور است فتامل فی هذا المقام

ولو سلمنا که عدم صالح منشائیت شرور است پس بدیهی است که عدم مطلق بالذات منشاء یا عین هر شر و فساد نیست زیراکه هر حکمی که مطلق را در مرتبه مطلقیه بالذات ثابت شود در جمیع افراد وی ساری خواهد شد ما بالذات لاینفک عن الذات و حالانکه بعض اعدام اند از افراد عدم مطلق که سراپا خیر و برکت اند نه شر و فساد چنانچه علم عدم الجهل است و قدرت عدم العجز بلکه سایر صفات سلبیه واجبیه اعدام مخصوصه اند و حاشا و کلا ثم حاشا و کلا که این اعدام منشاء شرور و نقائص یا عین فساد باشند

---

(1) ف ح عدم ظهور وجود است به شان مطلوب

قوله حضرت وجود در موطن الخ تخصیص بموطن اصل الاصل مقتضی آنست که دران موطن بخصوصیت حمل اشتقاقی نیست اما در مراتب دیگر حمل اشتقاقی صحیح است

باید دانست که کلام شیخ در اینجا وجاهاے دیگر مصرح است باینکه مراد از وجود وجود مصدری است و بمعنے وجود حقیقی پے نبرده و این امر بر متفحص کلام او مخفی[1] نیست حالا اگر مراد از وجود غیر محمول وجود حقیقی گیرند فی الواقع که ان وجود عین ذات واجب است و محمول بطریق مواطات نه بطریق اشتقاق الاعلی طریقة قیام الشی بنفسه اما عدم صحت حمل اشتقاقی وجود حقیقی در موطن اصل الاصل و صحت آن حمل در مراتب دیگر معقول نیست و اگر مراد وجود مصدری است شک نیست که حمل این وجود چه بر اصل الاصل وچه بر مراتب دیگر وچه بر اشیا غیر از اشتقاق صحیح نیست پس نفی صحت حمل اشتقاقی وجود مصدری در موطن اصل الاصل بگمان حمل مواطاة گمان فاسد است

و اگر گویند که مرتبه اصل الاصل متعالی است از اتصاف بوجود مصدری پس این ترجیه مرکوز خاطر مجدد هم نیست بلکه وی بگمان حمل مواطات گرفتار است چنانچه از تقاریر همین مکتوب معلوم خواهد شد مع هذا نفی صحت حمل اشتقاقی چیز دیگر ونفی ملاحظه حمل اشتقاقی چیز دیگر شتان بینهما

قوله عدم نیز الخ معلوم نمی شود که این عزیز از ماهیت عدمیه چه اراده میکند ظاهرا مرادش آنست که چنانکه وجود حقیقی است که وجود بر وی محمول است بالمواطاة همین قسم عدم نیز ماهیتے است که عدم بر وی بمواطات محمول است وقول وی بل هو عدم محض و دیگر اقوال او موید اراده همین معنے است پس معنی عدم بفهم وی ماهیت مایصدق علیه العدم ای ماهیة هوالعدم خواهد بود و این معنے از خبط عشواء است که هنوز معنے عدم نه فهمیده

---

(1) ف مختفی

قال المیر باقر الداماد فی الافاضات[1] العدم انتفاء شی لاشی یعبر عنه بالانتفاء و لذلک لیس یصح آن یحکم علیه ولو بالسلبیة و امتناع الوجود بل انما یوجد و مفهومه المتمثل فی الذهن هو و لیس حقیقة العدم بل مفهوم یضع الذهن انه عنوان لتلک الحقیقة الباطلة فیبعد الحکم ولو بالسلبیة و بالامتناع انتهی کلامه

قوله و در مراتب تفصیل علمی الخ نزد اهل تحقیق محقق گشته که معدوم مطلق و مجهول مطلق هر دو مساوق اند زیراکه اگر علم متعلق شود بعدم مطلق یا معدوم مطلق لا بد موجود بوجود علمی یا ذهنی خواهد بود پس عدم مطلق و معدوم مطلق نماند و اینجا هم کسے خبط نه نماید درانیکه سخن درما صدق علیه العدم او المعدوم است نه در ما یفهم من لفظ العدم او المعدوم زیراکه این ما یفهم مفهومیست از مفهومات ذهنیه موجود فی الذهن پس تعلق تفصیل علمی بماهیت عدمیه وما یتفرع علیه از بودن جزئیات آن ماهیت عدمیه و متصف شدن آنها بعدم و حمل اشتقاقے عدم بران جزئیات و انتزاع مفهوم عدم ازان ماهیت اجمالیه همه باطل در باطل و خبط در خبط و جهل بر جهل

سوال اگر گفته شود که تمام کتب مشحون اند که مثلا عمی عدم البصر است و خرس عدم الکلام و علم عدم الجهل وجهل عدم العلم و علی هذا القیاس پس عدم را جزئیات پیدا آمدند و تفصیل علمی هم بان تعلق یافته

جواب گوئیم این عدم مصدری است که در رنگ مفهومات دیگر در اذهان مرتسم و بر افراد مصدریه مضافة الی الاشیاء صادق و این اعدام مفهومات مصدریه و منتزعات عقلیه اند که نقیض وجودات هم نیستند پس اینجا هم خلط مبحث نباید نمود بحکم القلیل یدل علی الکثیر مشتے نمونه از خرواری درین مکتوبات اگر لفظ بلفظ جرح و تعدیل کرده شود اطناب بے فایده و تطویل بے فایده لهذا چیده چیده ذکر میکنیم که شیخ می نویسند

---

(1) در جمیع نسخ " الایماضات " است

که اعیان ثابته را مرکب از وجود و عدم داشتن از خصایص دست و همگی تفصیل برهمین مذهب آورده و حال آنکه شیخ المحققین استاد العارفین شیخ اکبر قدس الله روحه در اول فتوحات باین مذهب خبرداده و شروع فتوحات باین کلمه نموده الحمد لله الذی اوجد الاشیاء من عدم و عدمه و شک نیست که عدم العدم وجود است

قوله در رنگ آنکه استاد نجار الخ باید دانست که هرگاه مجدد قایل شد باینکه صورت علمیه که مرکب از کمال وجودی و شر عدمی است در مرتبه علم و بطون علمی مانده و در خارج فاعل مختار برنگ استاد نجّار موجود خارجی مطابق آن صورت علمیه ایجاد فرمود حالا سخن باز برین موجوده خارجی مطابق افتاد که ایجادش یا از وجود و عدم مرکب است پس موجود مرکب از وجود و عدم یا موجود و معدوم محال و اگر از محض[1] عدم است سابق گذشته حدوث شی عن لا شی محال و اگر از وجود صرف است و وجود صرف خود[2] بمذهب مجدد هم عین ذات پس رجوع بوحدت وجود افتاد که از برای انکار آن اینهمه هنگامه برپا شد

قوله پس عارف تام المعرفت الخ مخفی نماند که عارف را در طی مراتب عروج افنیه متعدده لاحق می شوند هر فنائے از شهودے که دران مرتبه داشته و نقشبندیان این فنای جزئی را عدم نیز می نامند پس مادام که عارف این افنیۀ جزئیه را که در صلب استعداد او ودیعت نهاده اند و نزد نقشبندیان معبر باعدام ذاتیه اند طی بفرماید بمرتبه فناء الفنا که تعبیر ازان به نیستی محض و عدم صرف می توان کرد فائز نمی شود پس این عدم صرف عدم شعور سالک است و عدم علمی است نه آن عدم مطلق که مقابل وجود مطلق واجبی است تزئین عبارات ناظرین را در ورطه جهل میفگند[3] وحالا دماغ رد و قدح دیگر مقدمات صرف شد آنچه شاه ولی الله محدث که از عمدۀ خلفای سلسلۀ احمدیه است در مکتوب مدنی میگوید کافی است در بیان معنے حقایق ممکنات میگوید

---

(1) ف ح عدم محض (2) ف خود هم (3) ف میفگناد

المعنی الثالث یحتاج الی تمهید مقدمة وهی ان احد القبیلتین منطبقة علی الاخری فکل ما فی الاسماء[1] ظهر فی حقایق الممکنات وحقایق الاشیاء عندهم متقابلات احدی القبیلتین فی غایة القوة والتمام والاخری فی غایة الضعف والنقصان والضعف هو عدم بعض ما فی الاقوی من القوة والنقصان وهو عدم بعض ما فی التمام من التمام مع الاشتراک[2] فی اصل واحد بوجه من الوجوه فلا جرم هناک اصل الامر ثابت فی احد الطرفین علی الوجه الاتم ممتزج[3] فی الطرف الاخر بالعدم ثم نقول من اراد التعبیر عن تاصل الاسماء وفرعیة الممکنات جاء بعبارتین احدهما هی ان الاسماء والصفات متمیزة فی مرتبة العلم والثانیة ان حقایق الممکنات هی عکوس الاسماء والصفات فی الاعدام المقابلة لها ولا فرق بین العبارتین الا فرقا ضعیفا لا یعباء عند المفتشین عن حقایق الاشیاء علی ماهی علیه انتهی

مخفی نخواهد ماند که این تقریر وتحریر شاه ولی الله بشرط اتمامه[4] در تاویل و تسویل مطالب مجددیه که در مبحث اعیان بعبارات شتی و افتخارات لا تحصی مذکور کرده بهترین تاویلات است جزاه الله عنه خیرا وبا این همه معلوم است که مذهب شیخ اکبر قدس الله روحه جامع جمیع شتات و بتات این طریق است اماچه توان کرد

سرکشان با محسن خود هم جفاها میکنند

و هم شیخ ولی الله در مکتوب مدنی میگوید و بالجملة قد یفهم العارف اصل استعداده فی الاعیان الثابتة و الاسم الذی یجده من بین الاسماء فینسب الیه فیقال حقیقة تعین اسم از اسم الله الی غیر ذلک و الشیخ المجدد معترف بهذا القول فی کثیر من مکاتیبه و بالجملة فالقول بان حقایق الممکنات عکوس الاسماء المنطبعة و الاعدام المقابلة لها لیس

---

(1) ف اسماء (2) ف اشتراک (3) ف ح ممزج (4) بشرط اتمامه در ف و ح نیست

مخالفا لكلام الشيخ ابن العربي و اتباعه وكم لهم من تصريح او تلويح بهذا المعنى وقد اومانا الى وجه المسئلة ولا حاجة لها الى نقل كلامهم و الاطناب من تصريحاتهم و القول بان حقايق الممكنات هی الاسماء بمعنى ان الاسماء هی المتاصلة فی الوجود و لها ظل فی الطرف المقابل يسمی باعيان الممكنات او بمعنى ان العارف له ما من الاسماء وهو حقيقته التی يرجع اليها ليس مخالفا لكلام الشيخ المجدد ولو شئنا لاقمنا براهين كثيرة من كلامه علی كلامه فمحمل كلام الشيخ المجدد انه وجد بعض مقال الشيخ ابن العربي و اتباعه فحمله علی مايخالف وجدانه و تلك فلتة علمية لامنزلة كشفية و الفلتات لايخلو منها العلماء ولا يضر علو مقامهم ان يوجد فی بعض كلامهم انتهی كلامه

اما مخفی نماند كه فلتة علميه مضر علو مقام صوفيه نيست لكن شيخ مجدد اين مقصد را از كشفيات خود نوشته و از كشفيات هم آنچه محفوظ از خطا و زلل است داشته و مجال آن هم نگذاشته اگر كسے در محل توجيه گويد كه غلطی كشف هم مضر مقام صاحب كشف نيست در آخر همين مكتوب كه برای شرح اعيان ثابته منعقد ساخته می نويسد

ای فرزند اين معارف كه تحرير يافته است اميد است كه از الهامات رحمانی باشند كه اصلا شائبه وساوس شيطانی را در آنجا مجال نبود دليل بر اين معنی ندارد كه چون در صدد تحرير اين علوم شد و ملتجی بجناب اقدس خداوندی جل سلطانه گشت ديد گويا حالانكه انبياء كرام علی نبينا و عليهم الصلوة و السلام از نواحی آن مقام دفع شياطين ميكردند و نمی گذاشتند كه در حوالی آن مقام بگردند

فرع - الماهيات كلها وجودات خاصة علمية لانها ليست ثابتة فی الخارج منفكة عن الوجود الخارجی ليلزم الواسطة بين

الموجود و المعدوم كما ذهبت اليه المعتزلة لان قولنا الشى اما ان يكون ثابتا فى الخارج و اما ان يكون بديهيا و الثابت فى الخارج هو الموجود فيه بالضرورة و غير الثابت هو المعدوم و اذا كان كذلك فثبوتها حينئذ منفكة عن الوجود الخارجى فى العقل و كلما فى العقل من الصور فايضة من الحق و فيض الشى من غيره مسبوق بعلمه فهى ثابتة فى علمه تعالى و علمه وجود لانه ذاته ولو كانت الماهيات غير الوجودات المتعينة فى العلم لكانت ذاته محلا للامور المتكثرة المغايرة لذاته حقيقة و هو محال وما يقال فاذا نتصور الماهية مع ذهولنا عن وجودها انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجى اذ لونذهل عن وجودها الذهنى لم يكن فى الذهن الشى ولوسلمنا ذهولنا عن وجودها الذهنى مع عدم الذهول عنها لايلزم ايضا ان تكون غير الوجود مطلقا لجوازان تكون الماهية وجودا خاصاً يعرض لها الوجود فى الذهن كما يعرض لها فى الخارج فيحصل الذهول عن وجودها فى الذهن ولا يحصل عنها و الوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كعروض الوجود العام[1] اللازم للموجودات الخاصة و الحق مامر من ان الوجود يتجلى بصفة من الصفات فتعين[2] و يمتاز عن الوجود المتجلى بصفة اخرى فتصير حقيقة ما من الحقايق الاسمائية فصورة تلك الحقيقة فى علم الحق تعالى هى المسماة بالماهية و العين الثابتة و ان شئت قلت تلك الحقيقة هى اسمائية لانه[3] ايضا صحيح و هذه الماهية لها وجود خارجى فى عالم الارواح وهو حصولها فيه و وجود فى العالم المثالى وهو ظهورها فى صورة وحدانية و وجود فى الحس وهو تحقيقها فيه و وجود علمى فى اذهاننا وهو ثبوتها فيه و من ههنا قيل ان الوجود هو الحصول و بقدر ظهور نور الوجود و كمالاته فى مظاهرها تظهر تلك الماهيات ولوازمها تارة فى الذهن و اخرى فى الخارج فيقوى ذلك الظهور و يضعف

---

(1) ف العالم (2) ف فيتعين (3) ف بانه

بحسب القرب من الحق و البعد عنه و قلة الوسايط و كثرتها و صفاء الاستعداد و كدرته فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة لها و للبعض دون ذلك فصور تلك الماهيات فى اذهاننا هى ظلالات تلك الصور العلمية الحاصلة فينا بطريق الانعكاس عن المبادى العالية او بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبه[1] من تلك الحضرة و لذلك صعب العلم بحقايق الاشياء على ماهى عليه الامن تنور قلبه بنور الحق و ارتفع الحجاب بينه و بين الوجود المحض فانه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ماهى عليه فى انفسها و مع ذلك بقدر آنيته[2] يحتجب عن ذلك فيحصل التميز بين علم الحق بها و بين علم هذا الكامل فغاية عرفان العارفين اقرارهم بالعجز و التقصير و علمهم برجوع الكل اليه وهو العليم الخبير

فرع - الاعيان من حيث تعيناتها العدمية و امتيازها من الوجود المطلق راجعة الى العدم و ان كانت باعتبار الحقيقة و تعينات[3] الوجودية عين الوجود فاذا قرع سمعك من كلام العارفين ان[4] عين المخلوق عدم الوجود كله اليه تلقى بالقبول فانه يقول من هذه الجهة كما قال امير المومنين كرم الله وجهه فى حديث كميل رضى الله عنه صحو المعلوم مع محو الموهوم و امثال ذلك كثيرة فى كلامهم و المراد من قولهم الاعيان الثابتة فى العدم او الموجودة من العدم ليس ان العدم ظرف لها اذ العدم لاشى محض بل المراد انها حال كونها ثابتة فى الحضرة العلمية متلبسة بالعدم الخارجى موصوف به فكانها كانت ثابتة فى عدمها الخارجى ثم البسها الحق خلعة الوجود الخارجى اياها فصارت موجودة و الله اعلم انتهى كلام القيصرى من المقدمة

---

(1) ف نصيبنا (2) ف بقدر نيه (3) ف التعينات (4) ف ان عدم عين المخلوق

اصل سی ام در نفی مجعولیت اعیان

عارف جامی میفرماید

رباعی :—

اعیان بحضیض عین نا کرده نزول
حاشا که بود بجعل جاعل مجعول
چون جعل بود افاضه نور وجود
توصیف عدم بآن نباشد معقول

صوفیه موحدین باحکماء محققین متفق اند در نفی مجعولیت از اعیان ثابته و ماهیات و کلام شیخ محقق صدر الحق و الدین القونوی و متابعان او قدس الله ارواحهم ناظر بآنست که نفی مجعولیت از اعیان ثابته بنابر آنست که جعل را عبارت میدارند از تاثیر موثر در ماهیات باعتبار اضافه وجود عینی خارجی وجود برایشان[1] و شک نیست که اعیان ازان حیثیت که صور علمیه اند وجود خارجی از ایشان منتفی است پس لازم آمد[2] انتفای مجعولیت نیز و بعضے از محققان ارباب نظر را اینجا تحقیقی است و حاصلش آنست که ماهیات ممکنات[3] هم چنانکه در وجود خارجی محتاج اند بفاعل و در وجود علمی نیز محتاج اند بفاعل[4] خواه این فاعل مختار باشد و خواه موجب پس مجعولیت بمعنے احتیاج[5] بفاعل از لوازم ماهیات ممکنه است مطلقا خواه در وجود عینی و خواه در وجود علمی و اگر مجعولیت را تعبیر کنند باحتیاج بفاعل در وجود خارجی قول بنفی مجعولیت از اعیان ثابته صحیح باشد اما پوشیده نماند که این[6] تحقیق و تقیید تکلف است و راجع باصطلاح پس صواب درین مقام آنست که گویند مراد بنفی مجعولیت از ماهیات[7] عدم احتیاج ایشان است فی حد انفسها بجعل جاعل و تاثیر موثر زیراکه ماهیت سواد مثلا وقتے که ملاحظه کرده نشود با او مفهوم دیگر ورای مفهوم

---

(1) ف ' وجود ' در ف نیست (2) ف آید (3) ممکنه (4) ه بعاقل (5) ف محتاج (6) ' این ' در ف نیست (7) ف بماهیات

سواد عقل معنے جعل و تاثیر را دروی تجویز نمیکند بسبب آنکه میان ماهیت و نفس خودش مغایرتے نیست تا فاعل در صفت[1] بجعل و تاثیر اورا نفس خودش گرداند و هم چنیں متصور نیست جعل و تاثیر فاعل در صفت وجود بان معنی که وجود را وجود گرداند بلکه جعل و تاثیر وی متعلق بماهیت است باعتبار موجودیت باین معنے که ماهیت را متصف میگرداند بوجود هم چنانکه تاثیر صباغ مثلا در ثوب مصبوغ نه بأنست که ثوب را ثوب گردانیده است یا صبغ را صبغ بلک بأنست که ثوب را متصف بصبغ گردانیده است پس باین تقدیر هریک از نفی مجعولیت ماهیات فی حد انفسها واثبات مجعولیت ایشان باعتبار اتصاف بوجود صحیح باشد کما لایخفی علی الفطن الزکی انتهی

جعل بر دو قسم است بدانکه جعل بر دو قسم است جعل مرکب و جعل بسیط جعل مرکب آنرا گویند که جاعل یک شی را بشی دیگر متصف سازد چنانچه صباغ ثوب را اسود مینماید و واجب ممکن را موجود سازد پس مفاد این جعل چنانچه ذکر رفته آن است که جعل متعلق باتصاف شی بوجود است و این قسم جعل مقتضی دوامر است

یکی مجعول که ثوب باشد مثلا

دوم اسود که مجعول الیه است و تمام فرق و انام قایل باین جعل اند و احدی از بله و صبیان هم بانکار آن نخواهد برخاست

و جعل بسیط آن را گویند که نفس ماهیت شی[2] از جاعل افاضه یابد پس اینجا مجعول واحد کافی است

جمعی از حکما قایل اند بجعل بسیط مشائین و متکلمین منکر جعل بسیط اند از شیخ ابو علی بن سینا منقول است

(1) ' در صفت ' در ف وح نیست (2) ف جعل

که گفته ماجعل الله الشمس مشمسا بل جعل الشمس موجودا و دلایل طرفین و خدشات و شبهات جانبین در کتب مبسوطه مبین و محرر است اما متاخران ارباب تحقیق اثبات جعل بسیط نموده اند و مثبتان جعل بسیط نیز دو فرقه شدند فرقهٔ اولی چنانچه علامه دوانی و میر باقر داماد اثبات جعل بسیط متعلق بماهیت نموده اند از ملا جلال دوانی پرسیدند که در جعل بسیط چه می فرمائی در جواب فرمود الحمد لله الذی خلق السموات و الارض و جعل الظلمات و النور و این بیت حافظ شیرازی رحمةالله علیه باستناد گذرانیدند

گفتم این جام جهان بین بتوکی داد حکیم
گفت آنروز که این گنبد مینا گردد[1]

پس جعل الله الشمس مشمسا باطل که مقتضی تغایر است درمیان شی و نفس وی و جعل الله الشمس صحیح که نفس مشمس از جاعل افاضت یافته نه آنکه مشمس را مشمس ساخته و چون این مقدمه را خوب بتفتیش نظردیده میشود چنان معلوم میگردد که افاضه نفس ماهیت از جاعل که مفاد جعل بسیط است و گردانیدن جاعل ماهیت را بوجود و متصف بوجود که مفاد جعل مرکب است یکی مینماید زیرا که وجود نفس تقرر ماهیت است فی ای ظرف کان پس افاضه نفس ماهیت فی الحقیقت افاضه تقرر اوست که تقرر ماهیت از ماهیت مغایر نیست مگر گویند که افاضه ماهیت در خارج بعینه جعل مرکب است اما افاضه او در علم مغایر خواهد بود که ثبوت غیر وجود است

حالا آمدیم بر سر اعیان ثابته که اینجا حال چیست پس بدانکه حضرت شیخ اکبر رضوان الله علیه قایل است بعدم تعلق جعل باعیان در مرتبه علم و بر این قول مبتنی است سر قضا و قدر چنانکه پیشتر بیان کرده میشود نزد این فقیر

(۱) ف می کرد

که تلمیذ معنوی حضرت شیخ است بسبب قول بعدم تعلق جعل باعیان بطلان جعل بسیط نیست بلکه[1] افاضه اعیان از حضرت وجود بجهت[2] و احتیاج انها بفیض مقدمه ایست که انکار آن متمشی نخواهد بود زیرا که عالم اگرچه موجب باشد اما این قدر خود متحقق که اگر نمی دانست این صور علمیه را در مرتبه علم ثبوت نمیگشت هر چند بایجاب دانست اما ثبوت انها موقوف بر علم عالم است و احتیاج انها بعالم در ثبوت علمی متحقق بلک این عدم تعلق باعیان بنابر آنست که لاشی محض و عدم صرف قابل تعلق علم نیست پس علم متعلق نیست مگر بشیون ذاتیه خود که مندرج در مرتبه ذات اند پس[3] این شیون ذاتیه که بجمیع الوجوه عین ذات اند در مرتبۀ ذات وهنوز بداع غیریت اعتباریه نیز متسم نیستند و در مرتبه نزد عالم تعالی شانه بانفسها فی ضمن علم بذاته حاضر خواهند بود و شی جاعل نفس خود و ذاتیات ذات خود نخواهد بود خواه بجعل بسیط خواه بجعل مرکب پس تخلل مستحیل تخلل جعل است در شی و نفس خود باین معنی که جاعل و مجعول نفس شی باشد استحاله لازم می آید نه تخلل در جاعل و مجعول آخر ونه در مجعول و مجعول الیه متغائرین کما فی الجعلین المشهورین یعنی البسیط و المولف[4] (و ایضا نظر دقیق حاکم است که مقصود صوفیه نفی جعل اختیار است نه افاضه ایجابی) و چون این مقدمه ممهد شد بدانند که واجب شیون ذاتیه خود را در

---

(1) ف ح زیراکه (2) ف بدت (3) در ف وح این عبارت چنین است - پس این شیون ذاتیه که ذاتیات یا لوازم ذات اند در مرتبه علم نزد عالم تعالی شانه بانفسها حاضر خواهند بود وشی جاعل نفس خود و ذاتیات و لوازم ذات خود نخواهد بود خواه بجعل بسیط خواه بجعل مرکب (4) عبارت قوسین درف وح مذکور نسیت

مرتبه علم مغایر ان اطوار و آثار که در مرتبه ذات باین شیون مندرجه ثابت بود نمی توان دانست مایبدل القول لدی پس این شیون ذاتیه را چنانکه در مرتبه اندراج و اندماج بودند و در مرتبه علم دانست بے کم و کاست و بے تغیر و تبدیل ضرورتا این علم تابع معلوم خواهد بود که بهر طوریکه معلوم فی حد ذاته بود دانست و بهر طوری که دانست افاضه وجود خارجی بران فرموده پس خلق تابع قدرت و قدرت تابع اراده و اراده تابع علم و علم تابع معلومات که شیون ذاتیه او سبحانه است

شیخ اکبر در فص[1] عزیزیه میفرماید اعلم ان القضاء حکم الله فی الاشیاء بدانکه قضا حکم الله سبحانه است که اسم جامع است در اشیاء ازلا باحوالے که جاری اند بر اعیان آنها تا ابد و حکم الله فی الاشیاء علی حد علمه بها و فیها و حکم حق سبحانه در اشیا برحد علم او است سبحانه بان اشیاء و دران اشیا و علم الله فی الاشیاء علی ماعطته المعلومات مماهی علیه فی انفسها و علم الهی در اشیاء واقع است برطبق آنچه عطا کرده است حق را معلومات ازان احوال که اشیا بران اند درحد ذات خود یعنے آنچه احکام و آثار مرآن اشیارا فی حدذواتها[2] بے تغیر و تبدیل و جعل تجعیل ثابت اند و استعدادات آنها مقتضی آن احوال اند حق سبحانه تعالی انها را بر همان حالات ثابته علم میفرماید اگر اشیارا چنانکه فی حدذواتها ثابت اند نداند علم الهی قاصر باشد از ادراک اشیاء کما هی و بعد از علم اشیاء و احوال مقتضیات انها اگر انچه بلسان استعداد تقاضا میکند ندهد و بوجود نیارد بخل است

و حاصل آنکه اگر خیر را خیر و شر را شر نداند جهل بحقائق اشیا لازم می آید و اگر طالب خیر را خیر و طالب شر را شر نه بخشد یا عجز از عطا یا بخل از سخا لازم می آید و هر دو در حق باری سبحانه محال است

---

(1) شرح فصوص الحکم صفحه ۲۷۱ (2) ف ذاته

سوال اگر گویند که طالب خیر را دادن خیر جود و عطاست و اما طالب شر پس بخشیدن شر باو عطا نباشد بلکه صرف او از شرعطا است

جواب شر و عذاب و بد والم بر چیزی اطلاق میکنند که بطبع آن شخص نالایم باشد و اگر بطبع ملایم بود و مخالف طبیعت او نباشد اورا نسبت بآن شخص شر و بد نخواهند گفت چنان که سمندر که طبع او مقتضی آتش است و ماهی که طبیعتش ملایم بغرق دریا است پس هر چند این حرق و غرق نسبت باشیاء دیگر شر است اما نسبت بطبیعت سمندر و ماهی عین خیر است نمی بینی که اگر سمندر را از آتش و ماهی را از دریا بیرون کشند می میرد و یک دم هم آتش نمی گیرد پس مستعد شر را خیر دادن عین شر است نه خیر و القدر توقیت ماهی علیه الاشیاء فی عینها و قدر عبارت است از موقت ساختن آنچه اشیا برآنست در حد ذات خود من غیر مزید بے زیادت و تصرف فما حکم القضاء علی الاشیاء الابها پس حکم نکرد قضا براشیا مگر بهمان اشیای از ما است که برما است و هذا هو عین سر القدر و این وقوع حکم قضا براشیاء و برمقتضیات استعدادات غیر مجعوله ایشان عین سر قدر است لمن کان له قلب او القی السمع وهو شهید در حق کسے که باشد اورا ولی یعنے صاحب دل و صاحب کشف و الهام باشد باکسیکه میدارد گوش خود را یعنے بشنود بسمع قبول در حالیکه[1] او شاهد باشد و شهادت اینجا عبارت از کمال اطاعت و حضور قلب است که محل شک وریب نداشته باشد فلله الحجة البالغة پس خاص[2] خداے را است حجت بالغه و کامله پس هرگاه روز محشر مطیع به بهشت در آید و عاصی بدوزخ عاصی گوید مرا بدوزخ چرا فرستادی - حق سبحانه فرماید بسبب عصیان توباز عاصی گوید مرا عاصی چرا آفریدی حکم رسد که استعداد تومعصیت

---

(1) ف در اینکه (2) ف مر

را از من جواد مطلق طلبید برطبق سوال تودرا عاصی آفریدم
بازوی الحاح کند که استعداد عصیان مراکه داد حق تعالی گوید
استعدادات مجعول بجعل من نیستند فالحاکم فی التحقیق تابع
لعین المسئلة التی یحکم فیها بمااقتضیه ذاتها پس حاکم یعنی
حق سبحانه در تحقیق تابع است مر عین مسئله را که حکم
میفرماید حاکم تعالی شانه دران مسئله بانچه تقاضا میکند ذات
آن فالمحکوم علیه بماهو فیه حاکم علی الحاکم ان یحکم علیه
بذالک پس آنچه حکم کرده شده بروی بآنچه الخیر محکوم علیه
دران حال است حاکم است برحاکم که حکم کند برآن محکوم
علیه بهمان حکم فکل حاکم محکوم علیه بماحکم به و فیه
کان الحاکم من کان پس هر حاکم در باطن محکوم علیه
است بآنچه حکم کرده بوی دروی هر حاکمی که باشد در
رنگ طبیب که بظاهر حاکم است بر مریض در منع بعضی
اغذیه اما چون خوض نظر را کار فرمایند دانند که مادهٔ مریض
حاکم است بر طبیب که مرا باین دواعلاج کن و ازان غذا و
دوا امتناع کن و هر چند محکومیت طبیب بگفتن می آید اما
انصاف آنست که این محکومیت بهزاران درجه فایق است برحاکمی
که به خلاف طبیعت مریض حکم کند پس این محکومیت نقص
حاکم نیست بلکه کمال اوست فتحقق هذه المسئلة پس تحقق کن
این مسئله را در خاطر خود فان القدر ماجهل الابشدة ظهوره پس
بدرستیکه قدر مجهول نگشته است مگر بجهت شدت ظهور
خود فلم یعرف و کثرفیه الطلب و الالحاح پس دانسته نشد قدر
بسبب غایة ظهور و زیاده شد دروی سوال و استبداد در انکشاف
سران و شیخ مجدد که خود را مجدد الف ثانی قرار داده در
مکتوبات خود بر لفظ حاکم و محکوم هنگامه بسیار نموده و
استغفار بے شمار از محکوم گفتن حق سبحانه تعالی نموده چه کند
که ویرا غیر از لفظ محکوم عبوری نیفتاده و اگر عبور نموده
بحکم تجدید معارف الف اول بخاطر جانه گرفته باین معنی بلند
رخصت التفات نداده ماشاء الله کان و مالم یشاء لم یکن و چون
سخن طایفه حق است شیخ را در کلام اضطرابے لاحق میشود و

حق اورا کشان کشان بهمان کلمات می آرد جابجا میگوید ممکن عدم است و ماوای هر شر و فسادی که درو میشود از اقتضای حقیقت عدمیه او است و لیس هذا الارجوع بالقول الاول مگر اینکه اطلاق لفظ معدوم نکرده اما حاصل معنے آن در ضمن این بیان نموده فتامل

شیخ عبدالکریم جیلی رحمة الله علیه درین مقام سخت جرأت نموده میگوید فقد سهی الامام محی الدین ابن العربی این نسبت سهو بشیخ سهو عظیم ازو واقع شده و نمیدانند که صدیق اکبر رضی الله عنه میفرمایند یالیتنی کنت سهو محمد همین قسم شیخ عبدالکریم جیلی را سهو شیخ اکبر حکم معارف صحیحه جلیه دارد و شیخ احمد سرهندی المجدد هرچند در رسایل دیگر و مکاتیب خود انکار عدم مجعولیت باصرار نموده اما در مکتوبات جلد ثالث که مکتوبات اواخر عمر شیخ اند تصریح بنفی مجعولیت نموده فلیرجع الیه

قال القیصری الاعیان من حیث انها صور علمیة لایوصف بانها مجعولة لانها حینئذ معدومة فی الخارج و المجعول لایکون الاموجودا کما لایوصف الصور العلمیة و الخیالیة التی فی اذهاننا بانها مجعولة ما لم توجد فی الخارج ر لوکانت کذلک لکانت الممتنعات ایضا مجعولة لانها صور علمیة فالجعل انما یتعلق بها بالنسبة الی الخارج و لیس جعلها الا ایجادها فی الخارج لان الماهیة جعلت ماهیة فیه و لهذا المعنے تعلق الجعل بها فی العلم اولی و حینئذ یرجع النزاع لفظیا اذ لایمکن ان یقال ان الماهیات لیست بافاضة فایض فی العلم و اختراعه و الایلزم ان لایکون حادثة بالحدوث الذاتی لکنها لیست مخترعة کاختراع الصور الذهنیة التی لنا اذا اردنا اظهار شی لم یکن لیلزم تاخر الاعیان العلمیة عن الحق فی الوجود تاخرا زمانیا بل علمه تعالی ذاته بذاته یستلزم الاعیان من غیر تاخرها عنه تعالی فی الوجود فتعین العلم الذاتی بعلم تلک الاعیان لابعلم اخر کما توهم من جعل علمه بالعالم عین العقل الاول (فافهم[1] و الله اعلم انتهی کلامه)

---

(1) زائد در ف

اصل سی و یکم دربیان العلم تابع للمعلوم

بدانکه سایر متکلمین قول خود را مطلق داشته اند باین که علم تابع معلوم است و اطباق و اتفاق دارند بر صحت این حکم بحدیکه بعض ایشان بآن رفته اند که این حکم ضروریست و فریقی از ایشان بر صحت این مقدمه استدلال میکنند باشیامن جملتها اگر اعتقاد تابع معتقد نبود بلکه معتقد تابع اعتقاد باشد پس می باید که حقایق تابع اعتقادات باشند پس اگر چیزیرا سواد مثلا اعتقاد کنیم لازم که سواد گردد اگرچه در نفس الامر سواد نباشد و علی هذا القیاس حلو و حامض و غیر آن از سایر صفات و بدستور اگر عالم را قدیم اعتقاد نمائیم[1] قدیم باشد و معلوم ان الامر لیس هذا پس ثابت شد که اعتقاد که جنس علم است تابع معتقد است نه بالعکس و این قضیه را اوایل یعنی حکماء قدما تسلیم نمی کنند علی الاطلاق بلکه تقسیم میکنند علم را بدو قسم انفعالی و فعلی و میگویند انفعالی تابع معلوم و مطابق اوست واراده میکنند از علم انفعالی علمی که بواسطه موجودات خارجیه و مستفاد از جهت آنها است و میگویند که علم انفعالی متاخر فی المرتبة[2] بوجود الزمان از[3] تحقیق حقایق و حصول ماهیات است و اکثر علوم سایر الناس ازین جنس است و اما علم فعلی پس نزدیک حکما معلوم تابع آن علم است و متحقق میگردد وجودیکه نسبت این علم و صور علمیه او را حاصل میشوند در علم و باز نسبت این صور وجود صور خارجیه دست میدهد و تمثیل میکنند ، این علم فعلی را بکسے که سبقت نماید بذهن او صورت متخلیه که اصلا وجودی او را تقدم نه نموده مثلا نجار صورت سریری یاصناع صورت صناعتے که پیش ازان نبوده باشد در ذهن خود قرار دهد و بعد ازان برطبق آن در خارج صورت سریر یا صناعتی دیگر

---

(1) ح کنیم (2) ف فی المرتبة او فی الزمان (3) ف از تحقق حقایق حصول ماهیات است

بسازد پس آن تصور بسبب وجود خارجی آن متصور خواهد بود و میگویند که علم باری کله فعلی است که دروی علم انفعالی اصلا نیست زیرا که باریتعالی استفاده نمی فرماید علم بالاشیا را از وجودات انها والا لازم آید دور زیرا که علم وی تعالی باشیا برین تقدیر متاخر از وجود اشیا است و وجود اشیا متاخراز علم باشیا و میگویند صحیح نمیشود و آنچه مشایخ معتزله گفته اند که معلومات حقایق اند ثابت فی انفسها و متمیز بذاتها و علم باری بان علی ماهی علیه فی انفسها است وجهه عدم صحت آن گفته اند که از ثبوت بدو یافت نمی آید مگر وجود حصول اشیا فی الاعیان پس رجوع افتاد با آنکه باطل کرده آمدیم که علم باری صحیح نیست که مستفاد از وجود اشیا باشد و دفع نمیکند ایشان را یعنے معتزله را فرق در ثبوت و وجود زیرا که اگر اراده کرده اند به ثبوت فی نفسها تحقق و تمیز اشیا فی انفسها از اغیار خود پس همین معنے وجود فی الاعیان است و نیز صحیح نمیشود از کسیکه نفی میکند که معدوم ثابت است دعوی آنکه علم تابع معلوم است زیرا که معلوم بر این تقدیر لیس بشی است پس علم ویرا تابع چگونه تواند شد که معلوم برین تقدیر نفی صرف و عدم محض است و معلومیت[1] را وجود یا ثبوت شرط پس لازم می آید که اشیا معلوم باری نباشد لاعند الوجود و لاقبل الوجود فلا علم ولا معلوم و این مذهب از هیچ کسے مدعی نیست مگر از هشام ابن الحکم و دروی آنچه فساد است بین است و این است حجت کسیکه تقسیم میکند علم را بدو قسم و چون این مسئله از مهمات مسایل است لهذا اطناب کلام درین مقام مضایقه نه داشته و برین تقریر حکما ایراد بچند وجه و ارد کرده است

ایرادات چند ـ اول آنچه محقق طوسی گفته که علم واجب کله فعلی بودن صحیح نمیشود زیرا که علم واجب بذات خود البته

---

(1) ف معلولیت

فعلی نیست و اینجا محقق طوسی علم را بسه قسم منقسم میسازد یکی علم انفعالی چون علم موجودات که مستفاد از معلومات است دوم علم فعلی که علم باری بمخلوقات است که مقدم است بر وجود مخلوقات سیوم مالیس بفعلی ولا انفعالی چون علم باری بذات خود اما تحقیق آنست که علم باری بذات خود علم انفعالی است زیرا که علم انفعالی ماکان حاصلا بواسطة المعلوم و مستفادا من جهته است و شک نیست که علم واجب البته مستفاد و مطابق معلوم که ذات واجب است و متاخر است بالمرتبه از معلوم جل شانه و بدستور علم واجب بصفات کامله و شیون ذاتیه خود نیز انفعالی خواهد بود زیرا که صفات کامله و شیون ذاتیه او در مرتبه ذات مندرج اند و علم او تعالی بان شیون چنانکه در نفس الامرهستند متعلق خواهد شد و اگر علم او بشیون ذاتیه فعلی باشد لازم می آید تخلل جعل درمیان شی و ذاتیات ولوازم ذاتیه او و هومحال و چون بمذهب صوفیه همان شیون در مرتبه اندماج ذاتی شیون اند و در موطن تفصیل علمی صور علمیه و اعیان ثابته و حقایق ممکنه و در مرتبه ظهور خارجی صور وجودیه وموجودات خارجیه و اعیان اشیا اند پس برین تقدیر علم واجب باشیا هم علم انفعالی باشد نه فعلی و علم انفعالی خود بمذهب اوایل نیز تابع معلوم است پس صادق آمد کلیه صوفیه که بمطابق متکلمین قایل اند که علم مطلقا تابع معلوم است فتامل فیه

دوم آنکه فعلی بودن علم باری موقوف بر آن است که ایجاد اشیا بمحض علم باشد و محقق طوسی در منع لزوم دور میگوید که ممکن است که وجود ما عدای باری تابع باشد قدرت او را و مستفاد از جهت قدرت باشد نه از جهت علم و علم مطابق باشد وجود ماعداے باری را لا علی سبیل التبعیة ولا علی سبیل المتبوعیة و لزوم دور نیست مگر بران تقدیر که وجود اشیا مستفاد از علم باشد

باید دانست که مراد کسیکه علم را تابع معلوم میگوید آن نیست که علم مستفاد از معلوم باشد بلکه مقصودش از تابعیت مطابقت علم است اما علیه المعلوم فی نفسه و معنی انفعالی نیز باین طریق توان گفتن پس قباحتے در قول العلم تابع للمعلوم وارد نیست و آنچه درین دلیل مذکور است که قول مشایخ معتزله به ثبوت معدوم ممکن فی نفسه و فرق در ثبوت وجود مقید و صحیح نیست صریح البطلان است زیرا که در اصل سابق حقیقت ثبوت و قبلیت او از وجود بیان کرده شد محقق طوسی میگوید که ما میدانیم کره محیط باثنی عشره قاعده مخمسات[1] مثلا محقق[2] و متمیز است از اغیار خود و شک میکنیم در وجود آن فی الاعیان پس برین تقریر ثبوت مرادف است وجود مطلق را یعنی خواه ذهنی باشد خواه خارجی و اما وجود فی الاعیان پس البته ثبوت اعم است و قبل ویست و تحقیق مقام بے تعیین معانی علم صورت نمی بندد پس بدانکه اختلاف است در علم بعضے میگویند بدیهی است و دلایل ایشان همه مخدوش ومدخول اند و اکثری برانند که علم را حدیست یا رسمی پس اینجا باختلاف اقوال حدود چند برای علم در اقوال علم مذکور اند

حدود چند براے علم ـ حد اول اعتقاد الشی علی ماهو مع اقتضای سکون النفس

حددوم معرفة المعلوم علی ماهو علیه

حد ثالث مابه یتصف الذات بانها عالمة مرجع این حد بانکشاف معلوم است زیرا که بسبب انکشاف ذات عالم متصف میگردد بکونها عالمة

حد رابع مابه یصح احکام الاشیاء و اتقانها و این تعریف بلازم[3] است زیرا که دلیل اثبات علم بواجب همین است که ما می بینیم که افعال محکمه و اعمال متقنه در خلق و ایجاد و

---

(1) ف مخمسات (2) ف متحقق (3) ف ملازم

نظم مصالح عالم از واجب صدور می یابند و این احکام و اتقان
بے سابقہ علم سفسطہ است پس این تعریف بلازم است که
حد حقیقی

حد خامس حصول صورۃ الشی عندالمدرک

حد سادس الصورۃ الحاصلۃ من الشی عندالمدرک

حد سابع العلم هوالکشف اے کشف المعلوم علی ماهو علیه

حد ثامن اضافۃ الی المعلوم و علی هذا القیاس حدود دیگر
و چون در جمیع این حدود خوض نظر میکنیم همه بر علم انفعالی
منطبق و از صدق بر علم فعلی آبی اند مگر حد رابع که مابه
احکام الاشیاء و اتقانها است و چون آن تعریف بلازم است پس
از مبحث خارج آمد

و حاصل آنست که کسیکه قایل به ثبوت معدوم است پس معلوم
نزد او متحقق و ثابت است و علم بآن البته علی ماهو علیه فی
نفسه خواهد بود پس علم تابع معلوم است خواه علم واجب خواه
علم ممکن و کسیکه معدوم را شی ثابت نمیداند و میگوید که
علم تابع معلوم است دلیل سخافت عقل اوست و چون در فصل
سابق حقیقت تعلق علم بمعدوم ممکن و ثبوت آن پیش از وجود
عینی و تمیز و تحقق آن بوجود علمی هم از قول صوفیه و حکیم
و متکلم بیان نموده شد پس بلاشبهه مسئلہ العلم تابع للمعلوم
نیز باثبات رسید و احتیاج بچندین مراودت کلام نماند

شیخ ابراهیم کردی رحمۃ اللہ علیه در تمام تصانیف خود
تحقیق ثبوت معدوم ممکن و موافقت آن بقول اشاعره بیان نموده
اما کلام او در مسئلہ تبعیت علم للمعلوم مضطرب بنظر آمده
گاهی میگوید علم تابع معلوم است که معدوم ممکن است و گاهی
میگوید علم تابع معلوم است که آن معلوم ذات واجبیه جامع
جمیع صفات کمال است و هر دو تقریرش مستحسن بلکه چون
معدوم از صور شیون ذاتیه واجبیه است پس قول بآنکه
معلوم متبوع معدوم ممکن است راجح است بآنکه معلوم

متبوع شان ذاتی واجب است که ان هم در مرتبه اندراج ذاتی عین واجب است و هم در مرتبه اعیان من حیث انها عین الذات المتجلیة عین ذات واجب است فتفکر و تذکر و تدبر

اصل سی و دوم در لاتناهی معلوم

بدانکه این مقام اصعب مقامات است بحدیکه فرقه از حکما قایل اند که علم الهی متعلق بغیر متناهی نیست قال فی شرح المواقف الرابعة من تلک الفرق من قال انه لایعقل من[1] غیر المتناهی اذ المعقول متمیز عن غیره لان العلم اما نفس التمیز او صفته یوجب التمیز و لانه لولم یتمیز عن غیره لم یکن هوبالمعقولیة اولی من غیره و غیر المتناهی غیر متمیز عن غیره بوجه من الوجوه والا لکان له حد و طرف به یتمیز و ینفصل عن الغیر و اذا کان له طرف فلیس غیرمتناه هذا خلف

و الجواب من وجهین الاول انه معقول من حیث انه غیرمتناه یعنی ان المجموع من حیث هومجموع متمیز عن غیره بوصف اللاتناهی[2] و معقول بحسبه و ان کانت آحاده غیر متمیزة کما ذکرتم و فیه نظرلان ذلک الوصف اعنی اللاتناهی امر واحد عارض لغیر المتناهی وهو غیرما صدق علیه انه غیرمتناه و النزاع انما وقع فیه لانه الموصوف باللاتناهی لافی ذلک المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة و لما لایجوز ان یقال المراد ان مجموع ما صدق علیه معقول باعتبار عارضته لا ان عارضه معقول فی نفسه اشار الی دفعه فقال و بالجملة فالنزاع فی غیر المتناهی تفصیلا لا اجمالا و ما ذکرتم علم اجمالی لا منازعة فیه لاحد کیف ولا بد منه فی الحکم بعدم تمیزه

الثانی المعقول کل واحد واحد من غیر المتناهی و انه متمیز عن غیره من تلک الاحاد و من غیره و لایضر فی تمیز کل واحد واحد عدم تمیز الکل من حیث[3] هو کل ولما لزم من هذا الجواب کون غیرالمتناهی معلوما له تعالی تفصیلا لا اجمالا علی عکس الجواب

---

(1) در ف و ح 'من' نیست (2) ف الا متناهی (3) ف حیث وهو

الاول اعترض عنه[1] ایضا فقال و الحق انه یقول لانسلم ان المعقول المتمیز بحسب ان یکون له حد و نهایة یمتاز به عن غیره و انما یکون کذلک ان لوکان تعقله بتمیزه و انفصاله عن غیره بالحد و النهایة و انه ممتنع[2] لان وجوه التمیز لاینحصر فی الحد انتهی کلامه

و انچه درین جواب است مخفی نیست و علی ای حال اگر تناهی[3] دلیل بر تمیز و معقولیت دارند جواب مصنف بمنع مجرد تطبیق خواهند یافت و تحقیق مقام آن است که اگر بمذهب حکما علم واجب بکلیات مخصوص دارند هیچ اعتراضی وارد نیست که کلیات متناهی اند و جزئیات غیرمتناهی[4] پس عدم علم بغیر متناهی تسلیم کرده شد و بدستور بر مذهب کسیکه میگوید که علم واجب صفت واحده است و تعلقات او حادث و حدوث در تعلقات علم منافی کمال واجب نیست پس وی نیز قایل شد بانکه علم واجب بجزئیات غیرمتناهیه در ازل نیست بلکه در لایزال معلومات نیز غیرمتناهی و تعلق علم نیز نامتناهی و آنچه بعض علماء متاخر در قول اشعری تحقیق نمودند که تعلق علم در ازل[5] به معلوم خالی از نوع[6] جهل نیست پس توجیه نمودند بآنکه علم ازلی اجمالی است و کمال ذات واجب همین علم اجمالی است نه علم تفصیلی پس این شخص نیز قایل است باینکه علم بغیر متناهی تفصیلا در ازل متحقق نیست ولا اعتبار علیه

العلم قدیم و التعلق حادث

محقق دوانی در شرح عقاید عضدیه میگوید وما قال الظاهریون من المتکلمین من ان العلم قدیم و التعلق حادث لایسمن ولا یغنی من جوع اذ العلم مالم یتعلق بالشی لایصیر ذلک الشی معلوما فهو یفضی[7] الی نفی کونه تعالی عالما بالحوادث فی الازل تعالی عن ذلک علوا کبیرا قلت الملخص ما اشرنا الیه سابقا من انه یعلم بالعلم البسیط الاجمالی جمیع الاشیاء و ذلک العلم مبدء للوجود العلم التفصیلی فی الخارج

---

(1) ف اعترض عنه (2) ف ح ممنوع (3) ه مجرد و تطبیق (4) ح نامتناهی ف متناهی (5) ف اول به (6) ف نوعی (7) ه یقتضی

کما ان العلم الاجمالی فینا مبداء لحصول التفاصیل فینا و بعض علما و سایر عرفا مع امامهم ابن العربی و غیره من المحققین اکتفا بعلم اجمالی در ازل و نفی علم تفصیلی نقص شان وجوب دیده قائل اندکه علم الهی باشیا ازلا علی التفصیلی است و این فرقه را محیص ازین اعتراض نیست که علم را حضور[1] معلومات خواه بصورها خواه بانفسها شرط است پس لابد که جمیع اشیاء ازلا در علم حاضر باشند مجتمعة مترتبة و حضور[2] اجماعی منافی عدم تناهی است

و شیخ ابراهیم کردی رساله مستقل نوشته و نام آن التوصیل الی ان علم الله بالاشیاء ازلا علی التفصیل گزاشته توجیهات بسیار دران رساله ذکر کرده اما آنچه حق و متحقق است آنست که در رساله مطلع الجود بتحقیق التنزیه فی وحدة الوجود می نویسد و لما ظن الجلال[3] الدوانی لزوم ذلک بمنع المتکلمین النافین للوجود الذهنی وقد استدل علی بطلان الامور الغیر المتناهی مجتمعة او متعاقبة مترتبة اوغیر مترتبة ببرهان التطبیق

فان قلت فعلی ماذکره[4] یلزم ان یکون معلومات الله متناهیة والا انتقض البرهان

قلت لوکان علم الواجب بالاشیاء بصور مفصلة لکان الامر کما ذکره[5] لکن ذلک ممنوع لجواز کون علمه تعالی واحدا بسیطا[6] کما ذهب الیه المحققون فلا تعدد فی المعلومات بحسب علمه فلایتصور التطبیق

اقول قدتبین ان علم الواجب تعالی متعلق بالاشیاء ازلاوهی صور مفصلة عدمیة فان کان البرهان عنده لایجری الا فی الموجودات ذهنیة کانت او خارجیة کماهو ظاهر قوله بعد هذا ان الممکنات المتصفة بالوجود الخارجی علی تقدیر حدوث العالم[7] متناهیة فالتطبیق ان کان بحسب وجودها فی علم الله فهی هناک متحدة غیرمتکثرة و ان کان بحسب وجودها فی الخارج فهی متناهیة فلا انتقاض ولا احتیاج الی القول بان علمه تعالی بالاشیاء صورة واحدة

---

(1) حضور (2) ف حصور (3) ف م الجلال الدین (4) ف م ذکرت
(5) ف م ذکرت (6) ف بسیطة (7) ف م العوالم

منطبقة على الاشياء كلها و ان كان يجرى فى المعدومات المتميزات فى انفسها من غير وجود ظلى ايضا فلامخلص عن الانتقاض لما تبين ان المعدومات مفصلة فى نفس الامر بصور ثبوتية انتهى كلام الكردى

قال الجلال الدوانى فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا فيجرى التطبيق فى المعلومات

قلت على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجى متناهية لان الحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهى فانها ليست غير متناهية و انكانت غير واقفة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها فى علم الله تعالى فهى هناك متعددة غيرمتكثرة و انكانت بحسب وجودها فى الخارج فهى متناهية

قال ملا عبد الحكيم فى حاشية هذا الجواب لايحسم مادة الشبهة لانا ننقل الكلام فى العلم التفصيلى فيلزم ان يكون معلوماته متناهية فى العلم التفصيلى اونفى العلم التفصيلى بل الجواب من جريان البرهان فى معلوماته تعالى ما فى تعليقات الفارابى انه يعلم الاشياء الغير المتناهية متناهية و ذلك لان الجواهر و الاعراض متناهية لكن النسب التى بينهما غير متناهية و هذه المناسبات يمكن ان نعتبرها نحن غير متناهية فاما عنده فهى متناهية اذ قديصح ان يوجد الاعراض و الجواهر المتناهية فى الاعيان فاذا وجدت هذه الاشياء متناهية فلايتوقف وجود النسب التى بينهما الى وقت فانه لايصح ان يوجد شى ولا يوجد لوازمه و هذه النسب التى بين الجواهر و الاعراض لوازم لها فما دامت الجواهر و الاعراض بالقوة كانت تلك اللوازم بالقوة و اذا صارت الى الفعل صارت تلك المناسبات موجودة بالفعل[1] و اذا كانت تلك الجواهر و الاعراض صادرة عنه فايضة عنه[2] فيضانا عقليا فالنسب التى بينهما ايضا موجودة ثم قال قولهم يكون

---

(1) ف ح بالقوة (2) ف ح فلاصفته عنه

علمه تعالی بسیطا اجمالیا لا لئلا یلزم تناهی معلوماته بل لئلا یلزم تکثر فی ذاته و صفاته انتهی بلفظه

و حاصل آنکه یا معلومات را متناهی باید گفت یا علم او بغیر متناهی ازلا متعلق[1] نباید شمرد و آنچه بعضے در جواب میگویند که عدم تناهی معلومات الهی باین معنے است که علمه تعالی لایقف عند حد لایتجاوز عنه کلام ظاهریست زیرا که عدم تناهی باین معنے منافی تناهی بالفعل نیست زیرا که میتوان گفت که علم الهی متعلق است بمعلومات متناهیه بالفعل بنوعیکه اگر اشیاء دیگر قابل تعلق علم باشند متعلق گردد و متوقف نماند اما آنکه در ازل امور غیر متناهیه بالفعل من حیث الاجتماع و التفصیل حاضر اند نزد عالم تعالی پس این معنے را باین معنے عدم تناهی که لاتقف عند حد هیچ مناسبتی نیست

معلومات الهیه غیر متناهی اند مخفی نماند که

اعتقاد بکون معلومات الله تعالی غیر متناهی از ضروریات دین است اما آنچه مستنبط از الفاظ کلام الله واحادیث رسالت پناه است همین قدر است که معلومات الهیه غیر متناهی اند و تفصیل آنکه این عدم تناهی نسبت بما است یا نسبت باو در قرآن و حدیث نیست بلکه در آیات واحادیث متبادر عدم تناهی نسبت بما است چنانچه لایحیطون به علما و امثال آن و برهان عقلی که مناط آن بر اثبات تنزیه و نفی تشبیه است نیز حاکم بهمین مدعا است زیرا که در اثبات کمال تنزیه عدم احاطه مخلوق بمعلومات خالق کافی است و تناهی معلومات او نسبت باو تعالی موجب نقصے در ذات و علم و دیگر صفات کامله او نیست کما لایخفی علی من له فطرة سلیمة و طریقة مستقیمة پس برای ارتکاب این تفصیل زاید که از ضروریات نیست مرتکب شدن آنکه علم تفصیلی واجب از جمله کمالات

---

(1) در ح این لفظ نیست

ازلیه نیست و دیگر امور موهمه که موجب نقص در صفت علم اند چه ضرور بلکه مضر هدانا الله سبحانه سواء الطریق فتامل و لعل الله یحدث بعد ذلک امرا

اصل سی و سیوم در مباحث اسماء الهیه

اسم عین مسمی است یا غیر او مبحث اول اسم عین مسمی است یا غیر او و این مقدمه موقوف بر بیان معنے اسم است

اسم بدو معنی مستعمل است بدانکه اسم بدو معنے مستعمل است یکی ذات مع الصفت پس عالم اسم است یعنے ذات موصوف بعلم و قادر ذات مع القدرة و باین معنے شک نیست که هیچ کسے در عینیت او باسمی تردد نخواهد نمود و دیگر لفظی موضوع بازاء ذات معین موصوف پس شک نیست که کسے قایل بعینیت این اسم با مسمی آن نخواهد گشت و صوفیه اسم باین معنے ثانی را اسم الاسم خوانند و هرجا که اسم اطلاق میکنند معنے اول مراد میدارند

اسماء الله توقیفیه اند یا نه مبحث دوم اسماء الله توقیفیه اندیانه جمهور قایل اند که اسماء الله توقیفیه اند پس جایز نیست که اطلاق کنیم بر الله تعالی اسمی مگر آنچه وارد شده باشد در شرع و معتزله میگویند جایز است اطلاق هر اسمی که معنے آن لایق قدس حضرت او باشد[1] و قاضی ابوبکر باقلانے از اشاعره بآن رفته و این اختلاف در اسماء اعلام که در لغت موضوع اند نیست بلکه خلاف در ان اسماء است که ماخوذ از صفات و افعال باشند و شیخ محی الدین ابن العربی روح الله روحه میفرماید اعلم انه لایجوز اجماعا ان یشتق له تعالی اسماء من نحو الله یستهزی بهم ولا من نحوقوله مکروا و مکر الله ولا من نحوقوله و هو خادعهم ولا من نحوقوله نسوا الله فنسیهم و ان کان تعالی هوالذی اضاف ذلک الی نفسه فی القران فنتلوه علی سبیل الحکایة فقط ادبامعه

(1) ف باشند

سبحانه و نخجل منه من حیث انزله[1] تعالی بعقولنا و مخاطبتنا بالالفاظ اللایقة بنا لا به

ان الملوک و ان جلت مناصبها
لها مع السوقة الا سرارو السمر

فعلم ان تنزل الحق تعالی بعباده من جملة عظمته و جلاله یزداد بذلک تعظیما فی قلب العارف به قال تعالی ولله الاسماء الحسنی یعنی الواردة فی الکتاب و السنة و ما ثم الا حسنی لانه لایصح ان یکون بها مقابله انتهی

و در باب سابع و سبعین و مائة گفته نمی رسد اهل ادب مع الله را که اشتقاق کنند اسمی اگرچه حسن باشد برابر است طریق آن کشف باشد یا نظر صحیح و نیزمی فرماید در کتاب قصد جایز نیست مارا که نام نهیم الله تعالی را مگر آنچه نام نهاده است او برای ذات خود بر السنه رسل خود پس آنچه او تعالی اطلاق فرموده است ماهم بر او اطلاق خواهیم کرد و الا فلا فانما نحن به وله انتهی کلامه

ازین جا قیاس باید کرد که کسیکه اطلاق اسماء کمال که لائق تقدس خداوندی اند بے ورود شرع روا نمیدارد تجویز احکام و الفاظ امکانیه چگونه بر واجب تعالی و تقدس خواهد نمود قدس الله سره و افاض علینا بره

صفات الله نباید گفت مبحث سیوم شیخ اکبر در تصانیف خود فرموده است که در اطلاقات[2] خود صفات الله نباید گفت اسماء الله باید گفت زیرا که در شرع صراحة اطلاق صفات الله مروی نیست

تقسیم اسماء مبحث چهارم تقسیم اسماء اینجا چند تقسیمات اند و هر تقسیمی باعتباری ممتاز است از تقاسیم دیگر قیصری در مقدمه[3] میگوید و اعلم ان للحق سبحانه و تعالی بحسب کل یوم هوفی شان شیونات و تجلیات فی المراتب[4] الالهیة

---

(1) ف تنزله (2) ف اطلاق (3) قلمی فصل ثانی (4) ف م فی مراتبه الالهیة

و ان له بحسب شیونه و مراتبه صفات و اسماء و الصفات اما ایجابیة او سلبیة و الاول اما حقیقیة لا اضافة فیها کالحیوة و الوجوب و القیومیة[1] علی احد معنییه امر اضافیة محضة کالاولیة و الاخریة او ذو اضافة کالربوبیة و العلم و الارادة و الثانی کالغنی و القدوسیة و السبوحیة و لکل منها نوع من الوجود سواء کانت ایجابیة او سلبیة لان الوجود یعرض العدم و المعدوم ایضا من وجه و لیست الا تجلیات ذاته تعالی بحسب مراتبه التی یجمعها مرتبة الالوهیة المعروفة بلسان الشرع بالعماء وهی اول کثرة وقع فی الوجود و برزخ بین الحضرة الاحدیة الذاتیة و بین المظاهر الخلقیة لان ذاته تعالی اقتضت بحسب مراتب الالوهیة و الربوبیة صفات متعددة متقابلة کاللطف و القهر و الرحمة و الغضب و الرضاء و السخط و غیرها و تجمعها النعوت الجمالیة و الجلالیة اذ کل مایتعلق باللطف هو الجمال و مایتعلق بالقهر هو الجلال و لکل جمال ایضا جلال کالهیمان الحاصل من الجمال الالهی فانه عبارة عن القهار[2] العقل منه و تحیره فیه و لکل جلال جمال و هو اللطف المستور فی القهر الالهی کما قال الله تعالی و لکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب و قال امیر المومنین علی کرم الله وجهه سبحان من اتسعت رحمته لاولیائه فی شدة نقمته و اشتدت نقمته لاعدائه فی سعة رحمته و من ههنا یعلم سر قوله علیه السلام حفت الجنة بالمکاره و حفت النار بالشهوات و هذا المشار الیه برزخ بین کل صفتین متقابلتین و الذات مع صفة معینة و اعتبار تجلی من تجلیاته یسمی بالاسم فان الرحمن ذات لها الرحمة و القهار ذات له القهر و هذه الاسماء الملفوظة هی اسماء الاسماء و من ههنا یعلم ان المراد بالاسم عین المسمی اذ غیره ماهو و قدیقال الاسم للصفة و الذات مشترکة بین الاسماء کلها و التکثر فیها بسبب تکثر الصفات و ذلک التکثر باعتبار مراتبها الغیبیة التی هی مفاتیح الغیب وهی معان معقولة فی

---

(1) ف مختصة (2) ف وح القهر

غيب الوجود الحق تعالى يتعين بها شيون الحق سبحانه و تجلياته و ليست بموجودات عينية و لاتدخل فى الوجود اصلا بل الداخل فيه ماتعين من الوجود الحق فى تلك المراتب من الاسماء فهى الموجودة فى العقل معدومة فى الاعين ولها الاثر و الحكم فيماله الوجود العينى كما اشار اليه الشيخ رضى الله عنه فى الفص الاول و من وجه يرجع التكثر الى العلم الذاتى لان علمه بذاته لذاته اوجب العلم بكمالات ذاته فى مرتبة احدية ثم الوحدة الالهية اقتضت ظهور الذات بكل منها على انفرادها متعينا فى حضرته العلمية ثم العينية فحصل التكثر فيها

تقسيم الصفات و الصفات تنقسم الى ماله الحيطة التامة الكلية و الى مالا يكون كذلك فى الحيطة و ان كانت هى ايضا محيطة باكثر الاشياء فالاول هى الامهات من الصفات المسماة بالائمة السبعة وهى الحيوة و العلم و الارادة و القدرة و السمع و البصر و الكلام و سمعه عبارة عن تجليه بعلمه المتعلق بحقيقة الكلام الذاتى فى مقام جمع الجمع و الاسماء فى مقامى الجمع و التفصيل ظاهرا و باطنا لابطريق الشهود و بصره عبارة عن تجليه و تعلق علمه بالحقايق على طريق الشهود و كلامه عبارة عن التجلى الحاصل من تعلق الارادة و القدرة لاظهار مافى الغيب و ايجاده قال تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون و هذه الصفات و ان كانت اصولا لغيرها لكن بعضها ايضا مشروطة بالبعض فى تحققه اذ العلم مشروط بالحيوة و القدرة بهما و كذلك الارادة و الثلاثة الباقية مشروطة بالاربعة المذكورة

الاسماء ايضا تنقسم الى اربعة و الاسماء ايضا تنقسم بنوع من القسمة الى اربعة اسماء هى الامهات وهى الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و يجمعها الاسم الجامع وهو الله و الرحمن قال تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ماتدعو فله الاسماء الحسنى (اى فلكل[1] منها الاسماء الحسنى) الداخلة تحت حيطتها فكل اسم

---

(1) در نسخه ف نيست

يكون مظهره ازليا و ابديا فازليته من الاسم الاول و ابديته من الاسم الآخر و ظهوره من الاسم الظاهر و بطونه من الاسم الباطن فالاسماء المتعلقة بالايجاد و الابداء داخلة فى الاول و المتعلقة بالاعادة و الجزاء داخلة فى الاخر و مايتعلق بالظهور و البطون داخلة فى الظاهر و الباطن و الاشياء لاتخلو من هذه الاربعة الظهور و البطون و الاولية و الاخرية

تنقسم ايضا الى ثلثة و تنقسم بنوع من القسمة ايضا الى اسماء الذات و اسماء الصفات و اسماء الافعال و ان كان كلها اسماء الذات لكن باعتبار ظهور الذات فيها تسمى اسماء الذات و بظهور الصفات فيها تسمى اسماء الصفات و بظهور الافعال فيها تسمى اسماء الافعال و اكثرها يجمع الاعتبارين او الثلاث اذ فيها ما يدل على الذات باعتبار و ما يدل على الصفات باعتبار آخر و ما يدل على الافعال باعتبار ثالث كالرب فانه بمعنى الثابت للذات و بمعنى المالک للصفة و بمعنى المصلح للفعل

اسماء الذات و اسماء الذات هو الله الملک الرب القدوس السلام المومن المهيمن العزيز الجبار المتكبر العلى العظيم الظاهر الباطن الاول الاخر الكبير الجليل المجيد الحق المبين الواحد الاحد الماجد الصمد المتعالى الغنى[1] النور الوارث ذو الجلال الرقيب

اسماء الصفات و اسماء الصفات الحى الشكور القهار القاهر المقتدر القوى القادر الرحمن الرحيم الكريم الغفار الغفور[2] الودود الروف الحليم الصبور البر العليم الخبير المحصى الحكيم الشهيد السميع البصير

اسماء الافعال و اسماء الافعال هو المبدى الوكيل الباعث المجيب الواسع الحسيب المقيت الحفيظ الخالق البارى المصور الوهاب الرزاق الفتاح القابض الباسط الخافض الرافع المعز المذل الحكيم العدل اللطيف المعيد المحى المميت الوالى التواب المنتقم المقسط الجامع المغنى المانع الضار النافع الهادى البديع الرشيد

---

(1) در نسخه هاى ف و ح العلى است ,(2) در ف و ح الغفور مذكور نيست

هكذا عين الشيخ قدس الله سره الاسماء فى كتابه المسمى بانشاء الدواير و نقلتها من غير تبديل و تغيير تبركا و تيمنا بانفاسه المباركة

اسماء مفاتيح الغيب و من الاسماء ماهى مفاتيح الغيب التى لايعلمها الاهو و من تجلى له الحق بالهوية الذاتية من الاقطاب و الكمل قال تعالى عالم الغيب فلايظهر على غيبه احدا الامن ارتضى من رسول الآية و اليه اشار النبى صلى الله عليه وسلم فى دعائه بقوله او استاثرت به فى علم غيبك و كلها داخلة تحت الاسم الاول و الباطن بوجه وهى المبداء للاسماء التى هى المبدء للاعيان الثابتة ولا تعلق لها بالاكوان قال الشيخ رضى الله عنه فى الفتوحات المكية و اما الاسماء الخارجة عن الخلق و النسب فلايعلمها الاهولانه لاتعلق لها بالاكوان

اسماء مفاتيح الشهادة و منها ماهى مفاتيح الشهادة اعنى الخارج اذ قد يطلق و يراد بها المحسوس الظاهر فقط و قديراد بها اعم من ذلك كما قال عالم الغيب و الشهادة و كلها داخلة تحت الاسم الاخر و الظاهر بوجه آخر فالاسماء الحسنى هى امهات الاسماء كلها

و اعلم ان بين كل اسمين متقابلين اسماء[1] ذو وجهين متولد منهما برزخ بينهما كما ان بين كل صفتين متقابلتين صفة ذات وجهين متولدة منهما و يتولد ايضا من اجتماع الاسماء بعضها مع بعض سواء كانت متقابلة او غير متقابلة اسماء غير متناهية و لكل منها مظهر فى الوجود العلمى و العينى

اسماء الافعال تنقسم اقساما فرع - اعلم ان اسماء الافعال بحسب احكامها تنقسم اقساما

منها اسماء لاينقطع حكمها و لاينتهى اثرها ازل الآزال و ابد الآباد كالاسماء الحاكمة على الارواح القدسية و النفوس الملكوتية و على كل ما لا يدخل تحت الزمان من المبدعات[2] و ان كانت داخلة تحت الدهر

---

(1) ف. اسم (2) ف البدعات

و منها مالا ينقطع حكمه ابد الآباد و ان كانت منقطع الحكم ازل الازال كالاسماء الحاكمة على الآخرة فانها ابدية كما دلت الايات على خلودها و خلوداحكامها و غير ازلية بحسب الظهور اذ ابتداء ظهورها من انقطاع النشاة الدنياوية

و منها[1] ماهو منقطع الحكم ازلا و متناهى الاثر ابدا كالاسماء الحاكمة على كل مايدخل تحت الزمان و على النشاة الدنياوية فانها غير ازلية و لاابدية بحسب الظهور و ان كانت نتائجها بحسب الاخرة ابدية

و ماينقطع احكامها اما ان ينقطع مطلقا و يدخل الحاكم عليه فى الغيب المطلق الالهى كالحاكم على النشاة الدنياوية و اما ان يستتر و يختفى تحت حكم الاسم الذى يكون اتم حيطة منه عند ظهور دولته اذ للاسماء دول بحسب ظهوراتها و ظهور احكامها و اليها يستند ادوار[2] الكواكب السبعة[3] التى مدة كل دورة منها الف سنة و الشرايع اذ كل شريعة اسم من الاسماء تبقى ببقاء دولته و تدوم بدوام سلطنته و تنسخ بحدزوالها و كذلك التجليات الصفاتية اذ عند ظهور صفة مامنها يختفى احكام غيرها تحتها و كل واحد من الاقسام الاسمائية يستدعى مظهرا يظهرا حكامها وهى[4] الاعيان فان كانت قابلة لظهور الاحكام الاسمائية كلها كالاعيان الانسانية كانت فى كل آن مظهر الشان من الشيون و ان لم تكن قابلة لظهور احكامها كلها كانت مختصة ببعض الاسماء دون البعض كاعيان الملائكة و دوام الاعيان فى الخارج و عدم دوامها فيه دنيا و آخرة راجع الى دوام الدول[5] الاسمائية و عدم دوامها فافهم فانك ان امعنت النظر فى هذا التنبيه و تحققت[6] المطلوب منه يظهر لك اسرار كثيرة و الله الهادى

فرع اخر اعلم ان الاشياء الموجودة فى الخارج كلها داخلة تحت الاسم الظاهر من حيث وجودها الخارجى و الحق من حيث ظهوره عين الظاهر كما انه من حيث بطونه عين الباطن

---

(1) ف و منها مقطوع الحكم (2) ف دوار، (3) ف التسعة (4) ف هو (5) ف ح الاول (6) ف دقيقة يظهر

فكما ان الاعيان الثابتة فى العلم من حيث الباطن اسماءه تعالى و الموجودات الخارجية مظاهرها[1] كذلك طبايع الاعيان الموجودة فى الخارج من حيث الظاهر اسماءه تعالى و الاشخاص مظاهرها فكل حقيقة خارجية سواء كانت جنسا اونوعا اسم من امهات الاسماء لكونها كلية مشتملة على افراد جزئية بل كل شخص ايضا اسم من الاسماء الجزئية لان الشخص هو عين تلك الحقيقة مع عوارض مشخصة لها لاغير هذا باعتبار اتحاد الظاهر و المظهر فى الخارج و اما باعتبار تغايرهما العقلى فالاشخاص مظاهر للحقائق الخارجية كما انها مظاهر للاعيان الثابتة وهى مظاهر للاسماء و الصفات فافهم

فرع[2] فى الاعيان الثابتة و التنبيه على المظاهر

الالهية[3] اعلم ان للاسماء الالهية صورا معقولة فى علمه تعالى لانه عالم بذاته و اسمائه و صفاته و تلك الصور العقلية من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين خاص و نسبة[4] معينة هى المسماة بالاعيان الثابتة سواء كانت كلية او جزئية فى اصطلاح اهل الله و تسمى كلياتها بالماهيات و الحقايق و جزئياتها بالهويات عند اهل النظر فالماهيات هى الصور الكلية الاسمائية المتعينة فى الحضرة العلمية تعينا اوليا و تلك الصور فايضة من الذات الالهية بالفيض الاقدس و التجلى الاول بواسطة الحب الذاتى و طلب مفاتيح الغيب التى لايعلمها الاهو ظهورها و كمالها فان الفيض الالهى ينقسم الى الفيض الاقدس و الفيض المقدس و بالاول يحصل الاعيان الثابتة و استعداداتها الاصلية فى العلم و بالثانى يحصل تلك الاعيان فى الخارج مع لوازمها و توابعها و اليه اشار الشيخ بقوله والقابل لايكون الامن فيضه الاقدس و مستند اولا الى الاسم الاول و الباطن ثم بهما الى

---

(1) ف مظهرها (2) مقدمه قيصرى قلمى فصل ثالث ورق ١٢ - ١٣
(3) درنسخه ه ' الاسمائية ' است (4) ف م تشبيه

الآخر و الظاهر لان الاولية و الباطنية ثابتة[1] للوجود العلمى و الاخرية و الظاهرية للوجود العينى و الاشياء مالم توجد فى العلم لم يمكن وجودها فى العين و الاعيان بحسب امكان وجودها[2] فى الخارج و امتناعه فيه ينقسم الى قسمين الاول الممكنات و الثانى الممتنعات وهى قسمان قسم يختص بفرض[3] العقل اياه كشريك البارى و اجتماع النقيضين و الضدين فى موضع خاص و محل معين و غيرها وهى امور متوهمة ينتجه العقل المشوب بالوهم و علم البارى جل ذكره يتعلق بهذا القسم من حيث علمه بالعقل و الوهم و لوازمها من توهم مالاوجودله ولا عين و فرضها اياه لامن حيث ان لها ذواتا فى العلم و صورا اسمائية و الا[4] يلزم الشريك فى نفس الامر و الوجود

قال الشيخ رضى الله عنه فى الفتوحات فى ذكر الاولياء الناهين عن المنكر من الباب الثالث و السبعين[5] فلم يكن ثم شريك اصلا بل هو لفظ ظهرتحته العدم المحض فانكرته المعرفة بتوحيد الله الوجودى فسمى منكرا من القول و زورا و قسم لايختص بالفرض بل هو امور ثابتة فى نفس الامر موجودة فى العلم لازمة لذات الحق لانها صور للاسماء الغيبية[6] المختصة بالباطن من حيث هوضد الظاهر اذ للباطن وجه يجتمع مع الظاهر و وجه لايجتمع معه ويختص الممكنات بالاول و الممتنعات بالثانى و تلك الاسماء هى التى قال الشيخ رضى الله عنه فى فتوحاته و اما الاسماء الخارجة عن الخلق و النسب فانه لايعلمها الاهو لانه لاتعلق لها بالاكوان و الى هذه الاسماء اشار النبى عليه السلام بقوله او استاثرت به فى علم غيبك ولما كانت هذه الاسماء بذواتها طالبة للباطن هاربة[7] عن الظاهر لم يكن لها وجود فيه فصور هذه الاسماء وجودات علمية ممتنعة الاتصاف بالوجود العينى ولا شعور لاهل العقل بهذا القسم ولا مدخل للعقل فيه و الاطلاع بامثال هذه المعانى

---

(1) در ف و ح " تابع " است (2) در ف و ح لايمكن است

(3) ف تعرض (4) ف ولا (5) فتوحات مكيه جزوثانى صفحه ٣٤

(6) ف المختفية (7) ف ح هاوية

انماهو من مشكوة النبوة او الولاية و الايمان بهما فالممتنعات حقايق الهية من شانها عدم الظهور فى الخارج كما ان من شان الممكنات ظهورها فيه و كل حقيقة ممكن وجودها و ان كانت باعتبار ثبوتها فى الحضرة العلمية ازلا و ابدا ما شمت رايحة الوجود لكن باعتبار مظاهرها الخارجية كلها موجودة فيه و ليس شى منها باق فى العلم بحيث لم توجد بعد لانها بلسان استعداداتها طالبة للوجود العينى فلو لم يعط الواهب الحقيقى الجواد وجودها لم يكن الجواد جوادا ولو اوجد[1] بعضها دون البعض مع ان كلها طالبة للوجود يكون ترجيحا بلامرجح و افرادها لتوقفها بازمانها التى يعلمها الحق و قوعها فيها تظهر من الغيب الى الشهادة ظهورا غير منقطع الى انقراض النشاة الدنياوية و فى الاخرة ايضا كما جاء فى الحديث الصحيح المومن اذا اشتهى الولد فى الجنة كان حمله و وضعه و سنه فى ساعة واحدة كما يشتهى قال الله تعالى ولكم فيها ماتشتهى انفسكم و لكم فيها ماتدعون نزلا من غفور رحيم

و الاعيان الممكنة تنقسم الى الاعيان الجوهرية و العرضية و الاعيان الجوهرية كلها متبوعات و العرضية كلها توابع و الجواهر تنقسم الى البسيط (روحانى) فى العقل و الخارج كالعقول و النفوس المجردة و الى البسيط (جسمانى) فى الخارج دون العقل (كالعناصر و الى مركب فى العقل دون الخارج كالماهيات الجوهرية المركبة من الجنس و الفصل و فى الخارج دون العقل) كالاجسام البسيطة و الى مركب فيهما كالمولدات الثلث وكل من الاعيان الجوهرية و العرضية تنقسم الى اعيان الاجناس العالية و المتوسطة و السافلة وكل منها ينقسم الى الانواع وهى الى الاصناف و الاشخاص فسبحان الذى لايعزب عن علمه شى فى الارض ولا فى السماء وهو السميع العليم

---

(1) ف و ح ولو يوجد

فعالم الاعیان مظهر الاسم الظاهر[1] و الباطن المطلق و عالم الارواح مظهر الاسم الباطن و الظاهر المضافیین و عالم الشهادة مظهر الاسم الظاهر المطلق[2] و الآخر من وجه و عالم الاخرة مظهر الاسم الظاهر[3] المطلق و مظهر اسم الله الجامع لهذه الاربعة هو الانسان الکامل الحاکم فی العوالم کلها و عالم المثال مظهر الاسم المتولد من اجتماع الظاهر و الباطن وهو البرزخ بینهما و الاجناس العالیة مظاهر[4] امهات الاسماء التی یشتمل الاسماء الاربعة علیها و المتوسطة مظاهر الاسماء التی تحتها فی المرتبة والسافلة مظاهر الاسماء التی دونها فی الحیطة[5] و المرتبة و کذلک الانواع الحقیقیة مظاهر الاسماء التی تحت حیطة الانواع الاضافیة وهی و ان کانت بسیطة یکون کل منها مظهر الاسم خاص معین و ان کانت مرکبة یکون کل منها مظهر الاسم حاصل من اجتماع اسماء متعددة و اشخاصها مظاهر دقایق الاسماء التی تحصل[6] من اجتماع بعضها[7] مع بعض و من هذه الاجتماعات[8] تحصل اسماء غیر متناهیة و مظاهر لاتتناهی و من ههنا یعلم سر قوله تعالی قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی ولو جئنا بمثله مددا لان کلماته[9] تعالی هی اعیان الحقایق کلها و کمالات الاسماء المشترکة مشترکة بین مظاهرها بخلاف الاسماء المختصة فان کمالاتها ایضا مختصة ولا بدان یعلم ان کلماهو موجود فی الخارج وله صفات متعددة فهو مظهر لها کلها فان کان یظهر منه فی کل حین[10] صفة منها فهو مظهر تلک الصفة فی ذلک الحین کما ان الشخص الانسانی تارة یکون مظهرا لرحمته و تارة مظهرا لنقمته باعتبار ظهور الصفتین فیه و ان کان یظهر منه[11] صفة معینة او صفات متعددة دایما فهو مظهر لها دایما بحسبها فالعقول و النفوس

---

(1) در نسخه ه" الاول" است (2) ف بمطلق (3) در نسخه ه" الآخر" است (4) ف مظهر اسماء الامهات (5) ف المحیط (6) ف یحصل (7) ف بعضا من بعض (8) ف الاحتمالات یحصل (9) ف کلمات الله تعالی (10) ف فیه کل عین (11) ف فیه

المجردة من حيث انها عالمة بمباديها[1] و مايصدر منها مظاهر العلم الالهى و الكتب الالهية و العرش مظهر الرحمان و مستواه و الكرسى مظهر الرحيم و الفلك السابع مظهر الرزاق السادس مظهر العليم و و الخامس مظهر القهار و الرابع مظهر النور و الحيى[2] و الثالث مظهر المصور و الثانى مظهر البارى و الاول مظهر الخالق هذا باعتبار الصفة الغالبة على روحانية الفلك المنسوب اليه ذلك الاسم فكلما امعنت النظر فى الموجودات يظهر لك خصايصها تعرف انها مظاهرها[3] و الله الموفق

فرع اخر[4] اعلم ان للاعيان الثابتة اعتبارين اعتبار انها صور الاسماء و اعتبار انها حقايق الاعيان الخارجية فهى بالاعتبار الاول كالابدان للارواح و بالاعتبار الثانى كالارواح للابدان و للاسماء ايضا اعتباران اعتبار كثرتها و اعتبار وحدة الذات المسماة بها كما مرفهى باعتبار تكثرها محتاجة الى الفيض من الحضرة الالهية الجامع لها و قابلة له كالعالم و باعتبار وحدة الذات الموصوفة بالصفات ارباب بصورها فياضة اليها فبالفيض الاقدس الذى هو التجلى بحسب اولية الذات و باطنيتها[5] يصل الفيض من حضرة الذات اليها و الى الاعيان دايما ثم بالفيض المقدس الذى هو التجلى بحسب ظاهريتها و اخريتها و قابلية الاعيان و استعداداتها يصل الفيض من الحضرة الالهية الى[6] الاعيان الخارجية و كل عين هى كالجنس لما تحتها واسطة فى وصول ذلك الفيض الى ماتحتها من وجه الى ان ينتهى الى الاشخاص كواسطة العقول و النفوس المجردة الى ماتحتها مما فى عالم الكون و الفساد و ان كان يصل الفيض الى كل ماله وجود من الوجه الخاص[7] الذى له مع الحق بلا واسطة و الاعيان من حيث انها ارواح و حقايق للاعيان[8] الخارجية و لها جهة المربوبية و الربوبية تقبل الفيض بالاولى و يترتب صورها الخارجية بالثانية فالاسماء

(I) ف بمبداء لها (2) ف و الحى (3) مقدمه قيصرى قلمى فصل ثالث ورق ١٤ (4) ف مظاهر لها (5) ف باطنها (6) ف و على (7) در ف 'الى' نيست (8) ف المخلص (9) ف 'للاعيان' نيست

مفاتیح الغیب و الشهادة مطلقا و الاعیان الممکنة مفاتیح الشهادة و لما کان الفیض علیها و علی الاسماء کلها من حضرة الجمع من غیر[1] انقطاع بحسب استعداداتها نسب الشیخ رضی الله عنه فی الکتاب الفیض مطلقا الی حضرة الجمع و القابلیة الی الاعیان و ان کانت هی ایضا فیاضة الی ماتحتها من الصور من حیث ربوبیتها فلا یتوهم متوهم ان الاعیان لها جهة القابلیة فقط و الاسماء لها جهة الفاعلیة فقط و ان الاسماء تنقسم الی مالها التاثر و الی مالها التاثیر فیجعل البعض منها فاعلا مطلقا و الاخر قابلا مطلقا و الله اعلم

اسماء الهیة و کیانیة فرع و از جملهٔ تقاسیم اسما تقسیم مشهور است که اسما بر دو قسم اند اسماء الهٰیه وجوبیه و اسماء کیانیه امکانیه یعنی هر اسمی از اسماء مقتضی مظهریست که دران مظهر ظهور آن اسم است و چون ذات در هر دو مرتبه وجوب و امکان جلوه گر است لهذا مراتب کونیه را نیز اسماء کیانیه میخوانند و مشهور بین الجمهور آنست که اسماء الهٰیه کل بست و هشت اند و بدستور اسماء کیانیه کل نیز بیست و هشت در جام جهان نما موافق فتوحات مکیه می نویسند

اسماء الهٰی بدیع - باعث - باطن - آخر - ظاهر[2] - حکیم - محیط - شکور - غنی الدهر - مقتدر - رب - علیم - قاهر - نور - مبین - محصی قابض - حی - محی - ممیت - عزیز - رزاق - مذل - قوی لطیف - جامع رفیع الدرجات

اسماء کیانی عقل کل - نفس کل - طبیعت کل - جوهرهبا - شکل کل - جسم کل - عرش - کرسی - فلک البروج - فلک المنازل - فلک الزحل - فلک المشتری - فلک مریخ - فلک شمس - فلک زهره - فلک عطارد فلک قمر - کرهٔ اثیر - کرهٔ هوا - کرهٔ آب - کرهٔ خاک - مرتبه جماد مرتبه نبات - مرتبه حیوان - مرتبهٔ ملک - مرتبهٔ جن - مرتبه انسان - مرتبه جامع

---

(1) ف غیرما انقطاع (2) اسم سادس مصور است و در هر سه نسخه مذکور نیست

دریابد که بیست وهشت اسماء الهی عبارت است از معنی و استعداد خاص که قایم است بحق هم چنین بیست و هشت اسماء کونی عبارت است از معنی و استعداد خاص و همچنین بیست و و هشت منزل ازروی حقیقت عبارت است از استعداد خاص و هر یک اسم از اسماء الهی کلی باعتبار خصوصیت[1] خود باهر یک از اسماء کونی و هر یک از بیست و هشت حروف و بیست و هشت منزل باعتبار خصوصیت هر یک نسبت و تعلق خاص دارد ونیز باماتحت خود نسبت و تعلق خاص دارد که بسبب آن تعلق هر یک از اسماء الهی مربی هر یک از اسماء کونی و حروف و منازل میشود برایں ترتیب

بدیع بدیع استعداد خاص است و اصل قابلیات و استعدادات ابداعیه است و لهذا موجه[2] و مربی عقل کل شد که مسمی بقلم است و مظهر ابداع چه او وجود یافته است بامر کن بے سبق ماده و زمان و مثال و مکان و نیز متوجهه و مربی شد بر ایجاد حرف اول که همزه است ازو ممتداند[3] همه حروف که اشارت بسر آن حروف در عالم علوی واقع است چه در ذات و حقایق و حروف ملایک روحانیه اند و حاملان قوایم عرش و نیز متوجه بر ایجاد شرطین که اول منازل است و باعث استعداد خاص است و اصل قابلیات باعثیه است و لهذا متوجهه و مربی شد بر ایجاد نفس کل که مسمی است بلوح محفوظ و باعث است عقل کل را بایجاد اشیاء و آن روحی است که نفخ[4] میشود ازو در صور مسواة بعد کمال تعدیل بان نفخ[5] الله تعالی می بخشد هر صورت که بخواهد بود[6] و متوجه است از حروف بر ایجاد ها[7] و از منازل بطین دریابد که نفس کل لوح محفوظ است و او اول موجود انبعاثی و اول موجود که وجود یافته است از سبب که عقل اول است و او وجود یافته است از امر الهی ومر او راست وجه خاص بحق که بان وجه قایل وجود است

(1) ف خصوصیت خاص خود (2) ف متوجه (3) ف ثمرة اوست وازو ممتداند (4) ف نفح (5) ف دفع (6) در ف بود نیست (7) در ف بر ایجادها ، نیست

بدانکه حکما نیز قایل اند بانچه صوفیه ذکر کرده اند در بیان عقل کل و نفس کل قال افلاطون فیمارواه عنه الخضری ان للعالم مبدعا محدثا ازلیا واجبا بذاته عالما بجمیع المعلومات علی نعت الاسباب الکلیة و کان فی الازل ولم یکن فی الوجود اسم ولا کل والامثال عندالباری تعالی فابدع العقل الاول و بتوسطه النفس الکلیة قدانبعث عن العقل انبعاث الصورة فی المرأة و بتوسطه العالم الجسمانی انتهی

بدانکه عقل کل صورت وجودیه روحانیه مرتبه و حدت است که حقیقت محمدیه و علم اجمالی ذات بذات است و نفس کلیه صورت وجودیه مرتبه واحدیه است

بدانکه بعضی جهال نوشته اندکه چون تمام عقول عالم را مجتمعه گیرند عقل کل است و مجموعه تمام نفوس عالم نفس کل و مجموعه تمام اجسام جسم کل و منشاء این غلطی لفظ کل است و نمیدانند که باین تقدیر باید که عقل کل و نفس کل را وجودی نباشد زیرا که اجتماع عقول و نفوس دفعة واحدة محال است مگردر ذهن و این قول منشعب است از انچه بعضی زنادقه بملاحظه لفظ وجود عام گفته اندکه مجموع عالم واجب است و واجب را غیر ازین وجودی نیست قاتلهم الله انی یوفکون و وجود عقل کل و نفس کل بے توقف بر وجود و اجتماع عقول و نفوس عالم ثابت است بعقل و نقل قال علیه السلام اول ماخلق الله القلم و قال له اکتب الحدیث

باطن و اسم باطن متوجه است بر خلق طبیعت کل که درو اشیا مبطن اند زیراکه اصل قابلیات طبایع است و بر آنچه میدهد از انفاس عالم و حصر در حقایق چهار و فرقت در حقایق چهار و اجتماع آن و نیز متوجه است بر ایجاد عین مهمله از حروف و بر ایجاد ثریا از منازل

اخر و اسم اخر متوجه است بر خلق جوهرهبا که هیولای جسم است که آخر مراتب ظهور وجود است و وجود درین مرتبه

در غایت خست است چه از کمال لطافت بکمال کثافت تنزل یافته و درو ظاهر است صور اجسام و بر خلق آنچه مشابه جوهر مذکور است در عالم مرکبات و متوجه است بر ایجاد حاء مهمله از حروف و ایجاد دبران از منازل دریابد که هر یک از طبیعت کل و جوهرها معقول الوجود اند وجود عینی ندارند چنانچه عقل کل و نفس کل دارند

ظاهر و اسم ظاهر متوجه بر ایجاد شکل کل که ظهور هیولی بر آن است و از حروف بر غین معجمه و از منازل هقعه[1] - دریابد معنی شکل قید است و متشکل آنکه مقید سازد ذات خود را بشکل که بآن شکل ظاهر شده است و هرچه ظاهر است در تفاصیل عالم و حضرت الهی را صورت آن هست که مقید می شود[2] آن صورت الهی بان صورت اگر این[3] صورت نبودی صورت الهی ظاهر نشدی پس شکل کل[4] شامل همه صور[5] و اشکال است همچون فلک اطلس که شامل است آنچه در فلک بکواکب و منازل است

حکیم و اسم حکیم متوجه است بر ایجاد جسم کل که اصل قابلیات اجسام مختلفه است که درو اجتماع طبایع مختلفه از حکمت است و بر ایجاد ج معجمه و بر منزل هنعة دریابد جسم کل اول صورت طبیعت است که طبیعت حکم خویش درو اظهار کرده است پس حرارت و رطوبت و برودت و یبوست را قبول کرد حق تعالی ظاهر گردانیده است در صور همه عالم بر استعدادات مختلفه در هر صورت

محیط و اسم محیط متوجه است بر ایجاد عرش که محیط اجسام است و بر حرف ق و بر منزل ذراع دریابد که عرش از

---

(1) منزلے است ماه را و آن سه ستاره است در دوش جوازء نزدیک بیک دیگر همچو دیگ پایه که مع فجر طلوع گردد و گرمی افزاید و در فتوحات (جزء ثانی صفحه ۴۳۳) می گوید ومن المنازل راس الجوزاء وهی الهقعة و تسمی المیسان - (2) ف نمی شود (3) ف دربن (4) ف کلی (5) ف صورت

جهت استداره و کرویت محیط تمام عالم است و آنچه محاط عرش است نیز مستدیر است حتی المولدات و لهذا حضرت رسالت پناه صلی الله علیه وسلم فرموده اندما السموات السبع و الارضین السبع مع الکرسی الا کحلقة فی فلاة و فضل العرش کفضل تلک الفلاة علی تلک الحلقة و تشبیه کرده اند کرسی را که درون عرش است بحلقه که در فلاة ارض است پس تشبیه کردند بشکل مستدیر که حلقه است و هم چنین تشبیه کردند سموات سبع را که در کرسی اند و زمینهاے سبع را که در جوف فلک اولی است بحلقه پس عرش اعظم اجسام است از حیثیت احاطت

شکور و اسم شکور متوجه است بر ایجاد کرسی و قدمین و حرف کاف و منزل نثره

غنی الدهر و اسم غنی الدهر متوجه است بر ایجاد فلک اطلس که فلک البروج است نزد ایشان و استعانت او باسم دهر است و لهذا اضافت بدهر کرده و نیز متوجه است بر ایجاد حرف جیم و منزل طرف[1]

مقتدر اسم مقتدر متوجه است بر ایجاد فلک المنازل و جنات و تقدیر صور کواکب در مقعر این فلک و بر بودن اوارض جنت و سقف جهنم و نیز متوجه است بر ایجاد شین معجمه و منزل جبهة الاسد

منازل و منازل بیست و هشت اندبنا بر آنکه نزد ایشان اینها ناشی انداز[2] بیست و هشت حروف که ناشی از نفس رحمانی اند نه عکس یعنی نه بیست و هشت حروف ناشی از بیست و هشت منازل چنانکه مردمان تخیل میکنند دریابند که نزد اهل کشف عرش و کرسی وراء فلک اطلس و فلک المنازل است و فوق اینها است بلکه نزد ایشان میان هردو آسمان یک کرسی است و این کرسی اعظم است و عرش محل استواء رحمن است

---

(1) ف طرفه (2) ف بهشتی

و کرسی موضع القدمین که در حدیث وارد است و نزد حکیم فلک اطلس محیط کل است و فوق او هیچ نیست لاخلاء ولاملاء و منازل و بروج در فلک ثامن اندودر فلک اطلس اعتبار نکردند

وجود عرش و کرسی بدانکه حکما منکر وجود فلکی غیر از افلاک تسعه نیستند میگویند چون فلک نهم صاف و ساده است و علامتی از کواکب در خود ندارد پس مارا از روی رصد وجود فلکی فوق اطلس مشهود و معلوم نیست اعم از آنکه هست یا نیست و صوفیه بنور کشف دیدند و دانستند که فوق اطلس عرش و کرسی است و نیز بدانکه بقول صوفیه عرش و کرسی طبیعی[1] اند و باقی افلاک و املاک آن عنصری شیخ اکبر این معنے را بتفصیل بیان فرموده است

رب و اسم رب متوجه است بر ایجاد سماء اولی و کوکب آن که زحل است زیراکه بالاے همه ستاره[2] است و طالع امراء کبرا و بیت معمور و سدرة المنتهی و خلیل و یوم السبت و حرف یاکه آخر حروف است و خرتان از منازل و بیت معمور درین سماء است برسمت کعبه چنانچه وارد است در خبرلو سقطت منه حصاة لوقعت علی الکعبة و این بیت معمور دودر دارد می آیند دران بیت هر روز هفتاد هزار ملک و عود نمیکنند[3] بسوی او همیشه در می آیند از باب شرقی زیراکه آن باب ظهور انوار است و بیرون میشوند از باب غربی که آن باب ستر انوار است پس غایب میشوند و در یافته نمی شود که کجا قرار میگیرند و نیز درین سماء است سدرة المنتهی و این شجریست اوراق او چون آذان فیل و ثمرات او چون سبوها چون اهل سعادت ازان ثمره بخورند دور شود از سینهٔ ایشان غل و غش و مکتوب است بر ورق او سبوح قدوس رب الملائکة و الروح و بآن شجره منتهی شود اعمال

---

(1) ف طبعی (2) ف سیاره هست 3) و بیرون می شوند از درے که مقابل آنست (فتوحات جزء ثانی صفحه ۴۴۳)

بنی آدم و لهذا سدرة المنتهی نامیدند و در تحت آن شجر منصه ایست که آن منصه مقعد جبرئیل است علیه السلام و دران شجره از آیات مالاعین رات ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر

علیم و اسم علیم متوجه است بر ایجاد سماء ثانی و کوکب آنکه مشتری است زیراکه طالع علما است و فلک آن ویوم الخمیس و موسی علیه السلام و حرف ضاد معجمه و منزل صرفه و باین اسم الهی وحی کرده الله تعالی امر آن سما را و از جمله آن امر حیوة قلوب علما بعلم ولین و رفق و جمیع مکارم اخلاق

قاهر و اسم قاهر متوجه بر ایجاد سماء ثالث و کوکب آن که مریخ است زیراکه طبیعت او قهر است و خون ریزی است و فلک آن و ایجاد هارون علیه السلام و یوم الثلثاء و حرف ل و منزل عوا و باین اسم الهی وحی کرده الله تعالی امر آن سما و از جمله آن امر اهراق دماء و حمیات و هر علم و سراز اسرار الهی که ظاهر می شود بر عارفان در یوم الثلثاء ازین آسمان از روح هارون علیه السلام میرسد

نور و اسم نور توجه کرد بر ایجاد سماء چهارم و فلک آن و آن قلب عالم و قلب سموات است و لهذا تسمیه کرد الله تعالی بمکان اعلی زیراکه فوق و اعلی است ازو و بر ایجاد آفتاب زیراکه اتم کواکب است از روی نور و یوم الاحد و ساکن گردانید درین سما قطب ارواح انسانیه و آن ادریس است علیه السلام

مصور و اسم مصور متوجه است بر ایجاد سماء خامس و فلک آن و کوکب آن که زهره است زیراکه تصویر اولاد در ارحام و عشق صور جمیله نسبت باو میشود و یوسف علیه السلام و منزل عفره و حرف راء مهمله و یوم الجمعه

محصی و اسم محصی متوجه است بر ایجاد سماء سادس و فلک آن و کوکب ان که عطارد است زیراکه حساب و کتاب و

و اهل دیوان را نسبت باو میکنند و ایجاد یوم الاربعه و عیسی علیه السلام و حرف طاء مهمله و منزل زبانا

متین و اسم متین متوجه است بر ایجاد سماء دنیا و فلک آن و کوکب آنکه قمر است زیراکه بسیروی ظاهر می شود مقادیر ازمنه و بر ایجاد یوم الاثنین و آدم علیه السلام و حرف دال مهمله و منزل اکلیل

قابض و اسم قابض متوجه است بر ایجاد کرهٔ اثیر و آنچه ظاهر میشود دران از ذوات اذناب و ذواذنات و ذوات قرون و اعمدت و نیارک و بر ایجاد فلک آن و حرف تاء منقوطه بدو نقطه فوق و منزل قلب

حی و اسم حی متوجه است بر ایجاد کرهٔ هوا زیراکه بآن انتعاش حیوانات و بقاء حیوة اینها میشود و بر ایجاد فلک آن و آنچه دران کره ظاهر میشود و از سحب ورياح و بخارات و حرف زاء و منزل شوله و این فلک مسمی است بر عدوی مخلوق است از هوا

محی اسم محی متوجه است بر ایجاد کره آب و فلک آن زیراکه حق تعالی آفریده است از آب هر شی حی را و آنچه ظاهر میشود درو و بر ایجاد حرف سین مهمله و منزل نعایم

ممیت و اسم ممیت متوجه است بر ایجاد کره ارض زیراکه مرجع اموات است و تعیش نمیکنند درو اکثر حیوانات و آنچه درو ظاهر میشود و حرف صاد مهمله و منزل بلده بدن

عزیز و اسم عزیز متوجه است بر ایجاد معادن و حرف ظاء معجمه و منزل سعدالذابح

رزاق و اسم رزاق متوجه است بر ایجاد نبات زیراکه ازان ارزاق حیوانات است و بر ایجاد ثاء مثلثه و منزل سعدبلع دریابد از رزق بعضے معنویست و بعضے حسی و رزق بعضے معقول اند و بعضے محسوس و رزق آنچه بآن بقاء مرزوق بود و حیوة او باشد

مذل و اسم مذل متوجه است بر ایجاد حیوان و حرف ذال معجمه و منزل سعد السعود حق جل و علا فرموده است و ذللناها فمنها

رکوبهم و منها یاکلون و نیز فرموده و سخرلکم مافی السموات و مافی الارض جمیعا پس درندگان درین حیوانات هم داخل اند و حکم اسم مذل است در عالم تسخیر ایضا حیوانات که مظهر اذلال اند خاصة درندگان

قوی و اسم قوی متوجه است بر ایجاد ملایک و بر ایجاد حرف قاو منزل سعد الاخبیه قال الله تعالی علیها ملائکة غلاظ شداد و قال الله تعالی یفعلون مایومرون پس در ملائکه قوت ظاهر شد باسم[1] قوی

لطیف و اسم لطیف متوجه است بر ایجاد جن و برباء معجمه واحده و بر منزل مقدم قال الله تعالی انه یراکم هو و قبیله من حیث لا ترونهم پس خلقت کرد ایشان را بلطافت و شیاطین اشقیاء جن اند خاصة و اما سعدا پس باقیست بر ایشان اسم جن و این خلقی است میان ملایکه و بشر بنسبتے ملک کثیف و به نسبتے بشر لطیف

جامع و اسم جامع متوجه است بر ایجاد انسان و حرف میم و منزل موخر و لهذا حق تعالی جمع کرد نشاء جسد آدم علیه السلام بید خویش پس گفت لماخلقت بیدی و چون حق تعالی خواست کمال این نشاء انسانی جمع کرد مراورا همگی حقایق عالم و متجلی شد مراورا درضمن جمیع اسماء پس شامل شد جمیع صور الهیه و کونیه را و خود روح عالم شد و اضافت عالم[2] هم چون اعضای جسم مرروح را اگر مفارق شود این انسان از عالم بمیرد عالم و معطل شود هم چون خدر که حاصل می شود عضورا زیراکه او روح عالم است و چون این جامع قابل حضرتین بود بذاته صحیح شد خلافت برای این انسان و تدبیر عالم و تفصیل عالم

رفیع الدرجات و اسم رفیع الدرجات مربی است مرتبه جامعیه را که برزخ است میان اسماء الهی کلی و اسماء کونی و متوجه است بر تعیین مراتب دروی اجمالا نه بر ایجاد مراتب زیراکه مجموع

---

(1) ف بامداد اسم قوی (2) ف علم

مراتب نسبت اند و اتصاف بوجود ندارند زیراکه وجود عینی خارجی ندارند پس معلوم شد که انسان قابل حضرتین باشد و این مرتبه جامع حضرتین است زیراکه انسان را استعداد این مرتبه است و بر ایجاد حرف واو و بر منزل رشا[1]

دریابد که هر اسمی از اسما را مرتبه ایست که نیست آن مرتبه مراسمی دیگر را و برای آن صورتے در عالم مرتبه ایست که نیست آن مرتبه صورت دیگر را و مراتب غیر متناهی اند و درجات عبارت ازین مراتب است و بعضے ازان رفیع و بعضے ارفع خواه الهی باشد خواه کونی

ارواح حروف ایضا دریابد که هر اسمی از بیست و هشت اسماء الهی مذکوره را روحانیه از ملکیست که حافظ آن اسم می شود و قایم بآن و براے آن روحانیات است صور در نفس انسانی که مسمی است بحروف در مخارج نزدیک تکلم و در خط نزدیک رقم و این روحانیات را در عالم ارواح تسمیه باسماء این حروف میکنند و این ها بر ترتیب حروف اند در مخارج بر این ترتیب ملک الهمزة ملک الها ملک العین ملک الحاء ملک الغین ملک الخاء ملک القاف ملک الکاف ملک الجیم ملک السین ملک الیاء ملک الضاد ملک اللام ملک النون ملک الراء ملک الطاء ملک الدال ملک الفاء ملک الباء ملک المیم ملک الواؤ و این ملایکه ارواح این حروف اند و این حروف اجساد این ملایکه اند در لفظ و در خط بهرلغت و رقم که نوشته شود و این حروف تاثیر میکنند باین ارواح نه بذات خود اعنی صورحسیه که محسوس اند مرسمیع و بصیر را و متصور اند در خیال و برای هر حرف از حروف تسبیح و تمجید و تهلیل و تکبیر و تحمید خاص است که تعظیم کرده میشود بان خالق را و روحانیت او مفارق نمیشود ازو و باسماء مذکوره تسمیه میکنند ملایک را در سموات

(1) ف ومشا

و هم چنین کواکب را ارواح ملکیه اند که تدبیر اینها میکنند هم چون نفوس ناطقه ابدان را و تاثیر کواکب باینها است نه بذات خود

قیصری در مقدمه[1] شرح فصوص میگوید " اشارة الی بعض المراتب الکلیة و اصطلاحات الصوفیة الصافیة فیها حقیقة الوجود اذا اخذت بشرط ان لایکون معها شی فهی المسماة عندالقوم بالمرتبة الاحدیة المستهلکة جمیع الاسماء و الصفات فیها و یسمی جمع الجمع و حقیقة الحقایق و العماء ایضا و اذا اخذت بشرط شی فاما ان یوخذ بشرط جمیع الاشیاء اللازمة لها کلیتها وجزئیتها المسماة بالاسماء و الصفات فهی المرتبة الالهیة المسماة عندهم بالواحدیة و مقام الجمع و هذه المرتبة باعتبار ایصال مظاهر الاسماء التی هی الاعیان و الحقایق الی کمالاتها المناسبة لاستعداداتها فی الخارج تسمی مرتبة الربوبیة و اذا اخذت لابشرط شی و لابشرط لاشی فهی المسماة بالهویة الساریة فی جمیع الموجودات (و یسمی[2] بالوحدة) و اذا اخذت بشرط ثبوت الصور العلمیة فیها فهی مرتبة الاسم الباطن المطلق و الاول و العلیم رب الاعیان الثابتة و اذا اخذت بشرط کلیات الاشیاء فقط فهی مرتبة الاسم الرحمن رب العقل الاول المسمی بلوح القضاء وام الکتاب و القلم[3] الاعلی و اذا اخذت بشرط ان یکون الکلیات فیها جزئیات مفصلة ثابتة من غیر احتجابها عن کلیاتها فهی مرتبة الاسم الرحیم رب النفس الکلیة المسماة بلوح القدر و هواللوح المحفوظ و الکتاب المبین و اذا اخذت بشرط ان یکون الصور المفصلة جزئیات متغیرة فهو مرتبة الاسم الماحی و المثبت و الممیت و المحی رب النفس المنطبعة فی الجسم الکلی المسماة بلوح المحو و الاثبات و اذا اخذت[4] بشرط ان یکون قابلة للصور النوعیة الروحانیة و الجسمانیة فهی مرتبة الاسم القابل رب الهیولی الکلیة المشار الیها بالکتاب

---

(1) قلمی فصل اول ورق ۲ (2) زائد در ف و ح (3) ف العلم (4) ف اخذتها

المسطور و الرق المنشور و اذا اخذت قابلية التاثير و التاثر فهى مرتبة الاسم الفاعل المعبر عنه بالموجد و الخالق رب الطبيعة الكلية و اذا اخذت بشرط الصور الروحانية المجردة فهى مرتبة الاسم العليم و المفصل و المدبر رب العقول و النفوس الناطقة و مايسمى باصطلاح الحكماء بالعقل المجرد يسمى باصطلاح اهل الله بالروح و لذلك يقال للعقل الاول روح القدس و مايسمى بالنفس المجردة الناطقة يسمى عندهم بالقلب اذا كانت الكليات فيها مفصلة وهى شاهدة اياها شهوداً عيانياً و المراد بالنفس عندهم النفس المنطبعة الحيوانية و اذا اخذت بشرط الصور الحسية العينية فهى مرتبة الاسم المصور رب عالم الخيال المطلق و المقيد و اذا اخذت بشرط الصور الحسية الشهادية فهى مرتبة الاسم الظاهر المطلق و الآخر رب العالم الملك و مرتبة الانسان الكامل عبارة عن جمع جميع المراتب الالهية و الكونية من العقول و النفوس الكلية و الجزئية و مراتب الطبيعة الى اخر تنزلات الوجود و يسمى بالمرتبة العمائية ايضا فهى مضاهية للمرتبة الالهية ولا فرق بينهما الابالربوبية و المربوبية و لذلك صارخليفة الله تعالى و اذا علمت هذا علمت الفرق بين المراتب الالهية و الربوبية و الكونية و جعل بعض المحققين المرتبة الالهية بعينها مرتبة العقل الاول باعتبار جامعية الاسم للرحمان لجميع الاسماء كجامعية الاسم الله لها هذا و ان كان حقامن وجه باعتبار كون الاسم الرحمن جامعا لكن كون الرحمن تحت حيطة اسم الله يقتضى تغاير المرتبتين ولولا وجه المغايرة بينهما لماكان تابعا للاسم الله فى بسم الله الرحمن الرحيم انتهى

اصل سى و چهارم در معيت او سبحانه باعالم

پوشيده نماند كه بر تقديريكه واجب وجود بحت باشد و اشيا وجود مقيد پس در معيت ذاتى سخنى نماند و كسانيكه از معيت ذاتى احتراز ميكنند و تاويل بمعيت صفاتى مى نمايند بر ايشان اعتراض متوجه ميشود بچند وجه

اول آنکه ضمایر در قران و حدیث راجع اند بذات نه بصفات و مخفی نیست که در کریمه وهو معکم اینما کنتم و انه بکل شی محیط چگونه راجع بصفات تواند شد

دوم آنکه در قرن اول کسی تاویل نه نموده چنانکه از کلام حافظ ابن حجر نقل کرده شد

سیوم آنکه صفات از ذات منفک نیستند نزد متکلم هم که قایل بزیادتی صفات است پس بمساوقت معیت صفاتی معیت ذاتی لازم خواهد آمد پس تاویل چه فایده بخشید همان مثل است ـ

روستائی زدست یاران جست
رفت و در پای ناودان بنشست

قول بمعیت ذاتی و باید دانست که صوفیه منفرد نیستند بقول بمعیت ذاتی بلک محققین متکلمین نیز بآن قایل شده اند شیخ عبدالوهاب شعرانی در کتاب الیواقیت و الجواهر فی بیان عقاید الاکابر گفته این مسئله از معضلات مسایل است و اختلاف سلف قدیما و حدیثا دروی منقول لاکن کسیکه میگوید معیت راجع است بصفات نه بذات اقرب است بادب ازکسے که میگوید او سبحانه باما است بذاته و صفاته اگرچه صفات مفارق موصوف نیستند

مذاکره در مجلس و درین مسئله مجلسی منعقد گشت در جامع ازهرسنة خمس و تسع مائة درمیان شیخ بدرالدین علائی حنفی و شیخ مواهبی شاذلی و تصنیف کرده است شیخ ابراهیم درین مسئله رسالهٔ منفرده و من ذکر می کنم اینجا اصول اندرا تا محیط بعلم آن شوی فاقول و بالله التوفیق ومن خطه نقلت قال الشیخ بدرالدین علائی الحنفی و شیخ زکریا و شیخ برهان الدین ابن ابی الشریف و جماعة که الله سبحانه باما است باسماء و صفات خود نه بذات شیخ ابراهیم در جواب گفت بلک او تعالی باما است بذاته و صفاته پس ایشان گفتند

---

(1) مبحث ثامن صفحه ٦٧

چه دلیل است برین معیت ذاتیه و صفاتیه گفت قوله تعالی وهو معکم اینما کنتم و معلوم است که الله علم ذات است پس واجب است اعتقاد معیت ذوقا و عقلا زیراکه این معیت ثابت است نقلا و عقلا گفتند بطریق ایضاح بگو پس گفت حقیقت معیت مصاحبت شی است مر آخر را برابر است که هر دو واجب باشند چنانکه ذات و صفات باریتعالی شانه یاهر دو جایز چنانکه معیت انسان بامثل خود یا واجب و جایز باشند چون معیت حق سبحانه باخلق بذات و صفات که مفهوم است از قول حق تعالی والله معکم وان الله مع المحسنین و ان الله مع الصابرین زیراکه سابق ذکر کردیم که مدلول اسم الله نیست مگر ذات که لازم انداند را صفات معیت از جهت تعلق بجمیع ممکنات و نیست این معیت چون معیت دو متحیز زیراکه مماثلت نیست مراو را تعالی و تقدس شانه باخلق که موصوف است بجسمیتی که مفتقر است بلوازم ضروریه چون حلول در جهت آنیه[1] زمانیه و مکانیه پس متعالیست معیت او تعالی از شبیه و نظیر بجهت کمال و ارتفاع اواز صفات خلقیه لیس کمثله شی وهو السمیع البصیر و لهذا مقرر میداریم انتفاء قول بلزوم حلول در حیز کائنات باتسلیم قول بمعیت ذات باوجود آنکه لازم نمی آید از معیت صفات دون الذات انفکاک صفات عن الذات و نه بعد و تحیز ذات و سایر لوازم آن وحینئذ لازم شد از معیت صفات بشی معیت ذات هم بان شی و عکس آن زیراکه هر دو متلازم اند مع بقاء تعالی ذات از مکان و لوازم امکان زیراکه او تعالی مباین است بصفات خلق خود به تباین مطلق

و علامه قونوی[2] در شرح عقاید نسفی گفته[3] است که قول معتزله و جمهور نجاریه آن است که حق تعالی در هر مکان است بعلم و قدرت خود و تدبیر خود نه بذات و این قول

(1) ف آنیه (2) در کتاب الیواقیت غزنوی نوشته است (3) ف می گوید

باطل است لانه یلزم من علمه لمکان ان یکون فی ذلک المکان فقط و الالکانت صفاته ینفک عن ذاته کما هو صفته علم الخلق لا علم الحق تعالی انتهی

لزوم استقلال صفات و لازم می آید از قول باینکه الله تعالی باما است بعلم فقط دون الذات استقلال صفات بانفسها دون الذات و این غیر معقول[1] است پس گفتند ایشان درین قول بمعیت ذاتیه غیر قودوی کسے دیگر موافق شده یانه گفت آری ذکر کرده است شیخ الاسلام ابن اللبان رحمة الله علیه در قول حق سبحانه تعالی و نحن اقرب الیه منکم و لکن لا تبصرون که درین آیه دلیل است براینکه اقربیت او تعالی از بنده خود قرب حقیقی است کما یلیق بذاته لتعالیه عن المکان زیراکه مراد بقرب او تعالی باینده خود قرب بعلم و قدرت یا بتدبیر باشد مثلا هر آئنه می فرمود و لکن لا تعلمون و مانند آن و چون فرموده است و لکن لا تبصرون دلیل شد بر آنکه مراد بقرب قرب حقیقی است که ادراک میشود ببصر اگر مکشوف سازد الله از بصایرما زیراکه بدیهی است که بصر تعلق نمیگیرد بمدرکات و نه صفات معنویه و نمیگیرد تعلق مگر بحقایق مرئیه قال و کذلک القول فی نحن اقرب الیه من حبل الورید که این آیه نیز دال است بر قرب حقیقی ذاتی زیراکه صیغه افعل من دلالت میکند بر اشتراک در اسم قرب اگرچه کیفیت قرب مختلف باشد و هیچ اشتراکی نیست در قرب صفات و قرب حبل الورید زیراکه قرب صفات معنوی است و قرب حبل الورید حسی پس در نسبت اقربیت او تعالی بانسان از حبل ورید که قرب حقیقی است دلیل است بر آنکه قرب او تعالی نیز حقیقی است بالذات لا بالصفات فقط شیخ ابراهیم[2] گفت وما بآنچه

---

(1) ف غیر منقول (2) قال الشیخ ابراهیم وبما قررناه لکم انتفی ان یکون المراد قربه تعالی منابصفاته دون ذاته و ان الحق الصریح هو قربه منا بالذات ایضا اذ الصفات لاتعقل مجردة

تقریر کردیم منفی شد اینکه قرب او تعالی بما از صفات باشد دون الذات و حق صریح قرب اوست ازما بذات زیراکه صفات مجرده عن الذات غیر معقول اند شیخ علائی گفت پس چه میگوئید در قول حق تعالی وهو معکم اینما کنتم زیراکه این آیه موهم آنست که الله تعالی در مکان باشد شیخ ابراهیم در جواب گفت لازم نمی آید ازین آیه در حق او سبحانه مکان زیراکه این درین آیه نیست مگر برای افاده معیت او تعالی بامخاطبین در آیتی که لازم ایشان است نه لازم او سبحانه فهومع کل صاحب این بلا این انتهی

پس داخل شدند بر ایشان شیخ عارف بالله سید محمد مغربی شاذلی و شیخ جلال الدین السیوطی پس گفت چه چیز شما را درین مجلس مجتمع ساخته ایشان مسئله معیت را ذکر کردند فرمود اگر میخواهند علم این امر را ذوقا و علما پس بدانند که معیت او سبحانه ازلی است که آنرا ابتدای نیست و همه اشیا ثابت اند در علم الهی ازلا و یقینابلا بدایة زیراکه اشیاء متعلقات علم اویند بتعلقی که مستحیل العدم است و مستحیل است وجود علم واجب بے وجود معلوم و نیز محال است طریان تعلق باشیا که مستلزم حدوث علم است چنانکه معیت او ازلی است همین قسم معیت او ابدی است که نهایتی ندارد پس او تعالی با اشیا است بعد الحدوث من العدم عینا[1] موافق مافی العلم یقینا وهم چنین است حال هرجا که این اشیا باشند در عوالم بساطت و ترکیب و اضافت و تجرید از ازل الی مالا نهایة له پس مدهوش گشتند حاضرین از این بیان و فرمود اعتقاد کنید بآنچه تقریر کردم بر شما در مسئله معیت و اعتماد کنید بر ان و ترک نمائید آنچه منافی این تحقیق است تامنزه باشید مولای خود را الحق تنزیه و

عن الذات المتعالی کما مرفقال له العلائی الخ (کتاب الیواقیت و الجواهر ۲۹) (1) ف چنانکه

و خالص کنید عقول خود را از شبهات تشبیه و اگر اراده کنید کسے از شما این مسئله را که بشناسد بذوق و وجدان پس گوکه تسلیم کنند خود را بمن تابر آرم او را از عادات بشریه او در اموال و اولاد و داخل کنم او را در خلوت و منع کنم او را از خواب و خور و تناول شهوات و ضامن شوم او را بوصول او بعلم این مسئله ذوقا و کشفا شیخ ابراهیم میگوید پس یکی جرات نکرد که در آید با او درین عهد بعد ازان شیخ زکریا و شیخ برهان الدین او جماعه حاضرین بر خاستند و تقبیل دست او کردند و بازگشتند انتهی

پس تامل کن ای برادر من درین موضع و تدبر فرما که در کتاب دیگر نخواهی یافت انتهی کلام الشعراوی

محقق جامی در ذکر امام محمد غزالی در نفحات[1] میگویند و من کلامه رضی الله عنه فی مکتوب کتبه الی بعض اصدقائه روح هست و نیست نمائی است که کس را بدو راه نبود و سلطان و قاهر است و متصرف وی بود قالب اسیروبے چاره وی است هرچه[2] بینند از قالب بینند و او ازان مسخر کل عالم را باقیوم عالم همین مثال دارد که قیوم عالم هست نیست نمائی است که کسے رابدو راه نبود و سلطان و قاهر و متصرف وی بود قیوم عالم هست که هیچ ذره را از ذرات عالم قوام و وجود نیست بخود بل بقیومی وی است و قیوم هر چیزی بضرورت باوی بهم باشد و بحقیقت وجود ویرا بود و خود مقوم از وی برسبیل عاریت بود و هو معکم اینما کنتم این بود و لیکن کسے که معیت نداند الا معیت جوهربا جوهریا عرض با عرض یا عرض باجسم و آن هرسه در حق قیوم عالم محال باشد این معیت فهم نتواند کرد و معیت قیومیت قسم رابع است بلکه معیت بحقیقت این است و این نیز هست نیست نمائی است کسانیکه این معیت را نشناسند و قیوم را میجویند وی را نمی یابند انتهی کلامه

و قال فی اشعة اللمعات حقایق ممکنات صور معلومیه ذات است متلبسه بالشیون و الصفات بآنمعنے که هر گاه علم

---

(1) صفحه ۳۳۵ - ۳۳۶ (2) ف هرچند

حق را سبحانه بذات خودش اعتبار کنیم مقید به یک شان یاپیشتر آن صورت علمیه را حقیقة ممکنے از ممکنات میگویند و چون اعتبار کنیم به یک شان یا شیون دیگر آنرا حقیقت دیگر از حقایق ممکنات میگویند علی هذا القیاس پس علم حق بحقایق ممکنات عین علم خودش باشد بذات و شیونات ذاتیه خودش ثم قال وجود ممکنات عبارت از ظهور وجود حق است سبحانه در حقایق ایشان باین معنی که چون ممکنی از ممکنات را شرایط وجود عینی محقق[1] گردد وی را نسبتے خاص مجهول الکیفیة بظاهر وجود که بمنزله مرات است مر باطن وجود را پیدا شود که بجهت آن مناسبت احکام و آثار عین ثابته آن ممکن در مرات ظاهر وجود منعکس گردد و ظاهر وجود بآن احکام و آثار منصبغ و متعین نماید و اسماء و صفات وی بآن قدر که خصوصیت شانی که عین ثابته ان ممکن صورت علمیه آنست تقاضا کند ظاهر گردد پس ظاهر وجود متعین و منصبغ بآن احکام و آثار موجودی باشد از موجودات عینی خارجی و مراد بانضمام و اقتران و معیت وجود حق بماهیت ظهور آن نسبت است میان ایشان و از مقتضیات آن نسبت است ظهور ماهیت در خارج و ترتب احکام خارجیه وی بر وی

ثم قال و ازینجا معلوم میشود که معیت حق سبحانه باشیاء و قیومیت وی مر اشیا را نه چون معیت جوهر است بجوهر یا عرض بعرض یا جوهر بعرض یا عرض بجوهر بلک چون معیت وجود است بماهیت من حیث هی که بآن معیت ماهیت موجود میگردد و دوام وجود بقاء وی بدوام آن معیت است با وی من حیث هی لامن حیث الوجود پس علت بقاء ماهیت نیز معیت حق سبحانه با وی بدوام من حیث هی و ورای این معیت حق را سبحانه معنے دیگر نیست بحسب ذات با اشیا و شک نیست که ماهیات را من غیر اتصافها بالوجود

---

(1) ف متحقق

و تقذر و تلوث معقول نیست پس از معیت حق سبحانه باشیای که تقذر و تلوث از احکام خارجیه ایشان است ملابست وی بقاذورات لازم نیاید و قاذورات امریست نسبتی چه هرچه مستقذر است نسبت به بعضے طبایع مستقذر است نه نسبت به همه چنانکه فضله حیوانات بطبیعت انسان مستقذر است نه نسبت به طبیعت جعل و ایضا تلطخ بقاذورات و تلوث بآن از خواص اجسام کثیف است نمی بینی که انوار و الوان را از ملابست اجسام مستقذره هیچ تلطخ و تلوثی لاحق نمی شود و ازین مقدمات دانسته شد که آنکس که منع معیت حق سبحانه و انکار احاطه و سرایت او در جمیع موجودات کرده است بنابر لزوم ملابست وی مرقاذورات و اشیاء خسیسه را ازان جهت است که وی ملابست ورای ملابست موجود بموجود بلکه ملابست جسم بجسم تعقل نکرده است و منشا آن جز قصور عقل و قلت تامل امری دیگر نیست

سوال اگر کسے گوید موجودات بفیض حق سبحانه و تعالی موجود اند نه بذات وی چنانکه در سخنان بعضے از مشایخ واقع است پس ملابست حق سبحانه باشیاء خسیسه لازم نیاید و احتیاج باین تطویل و تحقیق نباشد

جواب گوئیم که خالی ازان نیست که این فیض موجودیست حقیقی یا امریست اعتباری وبر تقدیر اول موجود بذاته نتواند بود و الاواجب باشد پس موجود بفیض دیگر باشد و متسلسل گردد یا منتهی بذات واجب شود حینئذ اعتراف بمدعاء ما لازم آید زیراکه در موجودات[1] باین اعتبار تفاوت نیست ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت وبر تقدیر ثانی که امر اعتباری عدمی باشد انضمام و اجتماع وی بامری دیگر اعتباری عدمی که ماهیت است بے قیام هر دو بایکی بامر وجودی حقیقی معقول نیست و تحقیق آنست که فیض همان ذات

---

(1) ف ح وجودات

مفیض نیست اما باعتبار نسبت عموم و انبساط بر حقایق ممکنات و این نسبت از امور اعتباریست پس ذات ماخوذ باین نسبت از امور اعتباری باشد و فی نفسها از امور حقیقی و الله اعلم انتهی کلامه

هر کرا حق سبحانه فهم دهد داند که این تحقیق ایشان احسن تحقیقات است در دفع شبهه تقذر و تلوث جزاه الله عنا احسن الجزاء

هفت مرتبه در عقیده باید دانست که این مسئله بر هفت مرتبه شد

اول عقیده اجمالیه ضروریه که برهمه عوام و خواص فرض عین است که اعتقاد باحاطت و معیت الله سبحانه نمایند بغیر تفتیش

مرتبه دوم عقیده اکثر متکلمین که احاطه و معیت صفاتیست نه ذاتی و قد عرفت مافیه من الخلل

مرتبه سوم عقیدهٔ خواص متکلمین و صوفیه که احاطه و معیت هم ذاتی است و هم صفاتی چون بی مثل است در ذات و صفات پس معیت وی زمانی و مکانی نباشد

و مرتبه چهارم عقیدهٔ بعضی محدثین که صوفی مشرب اند گویند چون در احادیث صحیحه صفات تشبیه ثابت مثل ضحک و اتیان و تحویل در صور پس معیت و احاطه عبارت از آنست که الله سبحانه تجلی میکند بصور مکانیات و و زمانیات و مقید بآن نیست و مآل این تعبیر همان قاعدهٔ محقق جامی است که کل مالایحویه الجهات یحتویه الخ قال تعالی فلما جاءها نودی ان بورک من فی النار و من حولها و سبحان الله رب العالمین یا موسی انه انا الله العزیز الحکیم قال ابن عباس نودی ان بورک من تجلی فی النار قال الشیخ ابراهیم المحدث المدنی فی اتحاف النبیه[1] بتحقیق التنزیه ورد فی الحدیث

---

(1) ف الهیه

الصحیح سبحانک حیث کنت فنص علی التنزیہ مع اثبات الحیث فہو فی عین تجلیہ فی صورۃ لہ[1] مکان منزہ عن التقید بالصورۃ و المکان

مرتبہ پنجم تفصیل آن عقیدہ اجمالیہ بطور صوفی کہ احاطہ و معیت عبارت از نسبت مجہول الکیفیۃ وجود منبسط است بماہیات[2] من حیث ہی

مرتبہ ششم تفصیل آن عقیدہ بطور حکیم کہ معیت او سبحانہ عبارت از نسبت احاطہ دہریہ است کہ حضور زمان و مکان بمافیہما است قال میر باقر فی القبسات قولہ تعالی مایکون من نجوی ثلثۃ الاہو رابعہم الآیہ یعنی رابعہم و سادسہم بالمعیۃ لابالعدد لعدم دخول وحدتہ الدقیقیۃ فی باب الاعداد و اضافۃ الکون الیہم فی اینما کنتم دائما کانوا لاالہیتہ سبحانہ تنبیہ علی ان المعیۃ الدہریۃ بالنسبۃ الیہم بحسب وجودہم و التقدم السرمدی علیہم بحسب وجودہ سبحانہ اذ العلۃ موجودۃ لامحالۃ فی مرتبۃ ذات المعلول و لیس بموجود فی مرتبۃ العلۃ وکانت[3] الاشیاء و اللہ سبحانہ معہا و کان اللہ و لم یکن معہ شی و بالجملۃ المعیۃ المنصوص علیہا لاھی مکانیۃ و لازمانیۃ بل انہا نسبۃ احاطیۃ غیر متقدرۃ و معیۃ ابدیۃ غیر متصرفۃ ولا سیالۃ و لاامتداد المکانی المنبسط من مرکز العالم الی محیط الفلک الاقصی بالنسبۃ الی احاطتہ سبحانہ فی حکم نقطۃ واحدۃ و الامتداد الزمانی المتمادی من مبداء ازل حرکۃ معدل النہار الی ابدہا بحسب الحضور عندہ سبحانہ بالفعل فی آن واحد کما قال اللہ تعالی و اللہ بکل شی محیط انتہی۔

مرتبہ ہفتم تفصیل بطور محقق الہ آبادی کہ نسبت وجود منبسط با نسان کبیر بلکہ باہر موجود نسبت حقیقت است با ہویت شیخ عبدالجلیل الہ آبادی در ضیاء التوحید در بیان قول ہو مع کل شی لا بمقارنتہ وغیر کل شی لا بمزائلتہ گفتہ است یعنی حق سبحانہ باہر چیز است نہ بطریق معیت موجودی

---

(1) ف لہا (2) ح بماہیت (3) ف فکانت

بموجودی و مغایر هر چیز است نه بطریق انفصال موجودی از موجودی و تقابل معیت بغیریت مصرح آنست که این معیت از قبیل معیت ماهیت با هویت بود که مقید عینیت و مصحح صدق و حمل ماهیت است بر هویت انتهی کلامه

و فهم این تعبیر دشوار است زیراکه بسیار موحش و موهم خلاف مقصود است و لهذا اکثر اتباع ایشان بزندقه و الحاد گرفتار میشوند لیکن خصوص در مقدماتے که فقیر در شرح مذهب ایشان ذکر کرده بتوفیق الهی عقل سلیم را فهم این تعبیر نیز آسان خواهد کرد چون این مراتب سبعه بر منصه تبیان جلوه نمود فاختر لنفسک ما یحلولک منها و کن من الشاکرین و ما احسن من قال

همین بزم است که عرض فریب خوب است اینجا
نگاه بوا لهوس اغیار و عاشق یار می بیند

همان آبی که می بینی طراوت مایهٔ گلها
چو بر آئنه پاشی کلفت زنگار می بیند

دل هر قطره گردابی است غواص حقیقت را
تامل کن درین[1] هرمو گریبان زارمی بیند

صدا را کوه هم دشتی است جولانگاه آزادی
سرشک از نارسائی دشت را کهسار می بیند

حقیقت سطر نیرنگی است کز نقص و کمال خود
یکی اسرار می خواند یکی اظهار می بیند

یکی از صد طپیدن بوی وحشت در نمی یابد
یکی در نقش پاهم صورت رفتار می بیند

نفس تامل خط الفت پرستیها است عاشق را
برهمن جاده تا منزل همین زنار می بیند

تفاوت گر نباشد مقتضای ساز فطرتها
چرا شکل دو پیکر چشم احول چار می بیند

---

(۱) تامل درین هرمو

نگاه شوق پیدا کن تماشاها است اے غافل
دو عالم جلوه است و بے بصر دیوار می بیند

فرع[1] در اقربیت او سبحانه شیخ مجدد قدس سره در مکتوب اول از[2] جلد ثالث حرف با مزه می فرماید بدانند ثابت شد که شی بماهیت خود خود شی است و این معنے اندر[3] نظر کشفی در ظل شی و عکس شی مفقود است که عکس و ظل شی بماهیت ظلی و عکسی خود ظلی عکسی نیست بلکہ بماهیت اصل خود ظل و عکس گشته چه ظل ماهیت ندارد و همان ماهیت اصل است که بظل خود را ظهور نموده است پس اصل اقرب باشد ظل را از نفس خود چه ظل باصل خود ظل است نه بنفس خود و چون عالم ظلال و عکوس افعال واجبی است جل سلطانه ناچار افعال که اصول اویند از عالم بعالم اقرب باشند و همچنین افعال چون ظلال صفات واجبی اند جل شانه ناچار صفات بعالم از عالم و از اصول عالم که افعال باشند اقرب باشند که اصل الاصل اند چون صفات نیز ظلال حضرت ذاتند تعالی و حضرت ذات جل سلطانه اصل جمیع اصول است لا جرم حضرت ذات تعالی بعالم از عالم و از افعال و صفات واجبی اقرب باشد این است بیان اقربیت او تعالی که در حیز تحریر و بیان آمده عقلا اگر برسر انصاف بیایند یحتمل که قبول این معنے نمایند و اگر قبول نه نمایند غم نیست که خارج از مبحث اند

اصل سی و پنجم در اند راج

قال الله تعالی ان ابراهیم کان امة قانتا قال امام العارفین کرم الله وجهه

و تزعم انک جرم صغیر
و فیک انطوی العالم الاکبر

قال قایل

و لیس علی الله بمستنکر
ان یجمع العالم فی واحد

(۱) مکاتیب امام ربانی جلد سوم صفحه ۵ (۲) ف در (۳) ف در

بدانکه صوفیه صافیه علیهم الرحمة و التحیة میفرمایند کل شی فیه کل شی درین مسئله نیز منکرین را غیر از بداهت حسیه و عقلیه دلیلی در دست نیست و اگر هست فقل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین و استدلال بتخالف آثار در احکام نیز رجوع به همین بداهت است و احوال بداهت در اصول سابقه ذکر کرده شده , اینجا نیز رفع استبعاد عقلی که بخصوصیة بیان کردن مناسب است

بدانکه طایفه اند از حکماء متقدمین چو فیثاغورس[1] و اتباع او که ایشان را اصحاب کمون و بروز میخوانند و ایشان قایل اند باینکه طبایع اجسام کلها از بسایط و مرکبات موجوده اند متصغرة الاجزاء که مختلط اند بعض آن به بعض و مندرج اند جمیع این اجسام در هر یکی از این اجسام پس نا رو هوا و آب و خاک و لحم و عصب و بصل و عنب و حنطه و حمض که هریک ازینها مختلط و مندمج است در دیگر و هرگاه جمع شوند اجزاء کثیره و متماثله بارزمی گردد طبیعت آن پس حسی متعلق می گردد بآن طبیعت بارزه و باحکام و آثار آن و طبایع دیگر مختفی می ماند هرگاه بارز گردد طبیعت کامنه و ظاهر شود احکام آن باقتران اجزاء متجانسة آن پس بارزه کامنه می گردد و آثار آن بارزه مختفی میشوند و تسمیه باب و آتش و هوا و خاک بلکه بهمه اسماء نظر فعلیه آثار واقع گشته و الا آتش آب است و هوا خاک و علی هذا القیاس جمیع اشیا است پس هر شی جمیع اشیا است و این حکما درین بروز و کمون قایل نیستند باستحاله نه در صورت نه در کیفیت و نه قایل اند بکون بعد العدم و نه بعدم بعد الکون و دلیل ایشان آنکه هوا آب میگردد چنانکه در صورت شبنم و آب هوا میگردد که چون جامه تردر هوا نهند هوا دروی تخلل میکند و آب متخلل دروی مبدل بهوا میگردد و آب سنگ میشود

(۱) ه کاغوس

و نمک میگردد علی هذا القیاس پس این انقلاب بروز طبیعتی کامنه که استحاله وغیره و دلایل این طایفه در کتب حکمت مذکور اند و بو علی برد ایشان حجتها ذکر کرده و امام فخرالدین رازی بابطال حجج ابوعلی سینا برخاسته و باز محقق طوسی بجواب امام متصدی گشته و باز بر محقق طوسی اعتراضها متوجه شده و چون غرض ذکر مذهب ایشان و تحقیق آن نبود لهذا بایراد آنهمه تطویلات متوجه نشدم این قدر بیان مختصر درین مدعا کافی است که اگر بداهت عقلیه منکر مسئله اندراج می بود این طایفه از حکماء قدما بر اندراج نمی افتند و مراودت کلام از جانبین درمیان نمی آمد پس بداهت حسیه و عقلیه هردو نماند و اما مذهب صوفیه پس آنست که حقیقت هرشی نزد صوفیه همان حقیقت حقه است مع اعتبار من الاعتبارات اللازمة للذات المقتضیة الاحکام و الاثار پس باین قول لازم آمد سرایت حقیقت مقدسه در حقایق کلها و آن مستلزم است تحقق جمیع اعتبارات لازمه آن ذات را پس فرق در صوفیه و اصحاب کمون و بروز همین قدر است که حکماء مذکور تخصیص کرده اند اندراج را باجسام و صوفیه تعمیم نموده اند بجمیع حقایق و هرگاه کثرت حقایق نزد اصحاب کمون و بروز حقیقی است مع هذا مجوز اندراج اند پس قول صوفیه اقرب بعقل باشد که ایشان باندراج اعتبارات و اجمال کثرت غیر حقیقیه قایل شده اند و فائده مسئله اندراج در سلوک اعظم فواید است که وقت شهود اشیاء خسیسه مظاهر نفیسه جمعیت ذات نفایس و کمالات را مشهود می باشد و مشاهده در مشهود برخور برویت خساست مظهر از انکار محفوظ میماند و الله اعلم بحقیقة الحال

اصل سی و ششم در مسئله تجدد امثال

این مسئله نیز از معظم مسایل صوفیه است و خلافیکه بین الخواص و العوام از علماء بر کلام صوفیه کرام درین مسئله واقع است اشد خلافات است و تفصیل آن به نهجی که حاوی

اسوله واجوبه آن باشد در کتابے من حیث الاجتماع بنظر نیا مده و فقیر در زمان سالف رساله مسمی بعدیم المثال فی تجدد الامثال نوشته و آنچه مقدور خود داشتم در تحقیق این مسئله صرف کرده ام حالا با ختصار درین مختصر نیز بارقام می یابد و بالله العصمة و التوفیق

بدانکه صوفیه صافیه رحمةالله علیهم میفرمایند که استقرار قرار و ثبات خاصه ذات واجب الوجود است تعالی شانه پس اگر فردی از کائنات در یک زمان وجود و بقا داشته باشد لازم می آید که ممکن شریک واجب در استقرار وجود باشد ولو زمانا واحدا نعوذ بالله منه پس سوای واجب الوجود هرچیزے را که ملاحظه کنی در هر آن معدوم میگردد و این را تجدد امثال نامند که در هر آن هر شخص بعدم میرود و در همان زمان مثل او بوجود می آید حضرت فخرالاولیاء و العارفین سلطان الفقراء و الواصلین مولانا و مرشدنا السید فخرالملة و الشرع و الدنیا والدین رضی‌الله تعالی عنه روزی بکمترین ارشاد فرمودند که شیخ ناصر علی در این بیت اشاره به تجدد امثال نموده

نمی گنجم به پیراهن نمی سازم بعریانی
جنونے کرده ام پیدانه شهری نه بیابانی

مراد از پیراهن هستی و از عریانی عدم و این مسئله نزدیک ظاهر بینان[1] نهایت مستبعد[2] است و قول بان محض جنون می پندارند مستدل اند بچهار دلیل

دلائل ظاهر بینان اول

بداهت حسیه و شهادت مشاهده چه ما مشاهده می کنیم که زید یوم الجمعه موجود است و همان زیدبے تفاوت می بینیم که یوم السبت نیز حاضر است پس طریان عدم بروی حکم کاذب است و شهادت مشاهده بکذب این حکم حاضر و انکار مشاهده باطل محض

(۱) ف بیان (۲) ف مستعد

دوم آنکه ضرورت عقلیه و بداهت بے ریبیه بے ملاحظه شهادت مشاهده و ضرورت حسیه حکم به بطلان آن میکند بحدیکه اگر از اعمی مادر زاد پرسید[1] حکم بامتناع آن خواهد نمود

سیوم آنکه اگر تجدد امثال جایز باشد خللی تمام در نظام عالم و برهمی کلی در احکام می افتد چه زید در یوم الجمعه نکاح کرد چون زید ناکح منعدم شد و مثل زید موجود گشت پس جماع بین الزوجین سفاح شد که ناکح معدوم و شخص دیگر موجود است فیجامع غیر من نکح ویحد غیر من سفح و یطالب غیر من استدان و اشتری و یثاب و یعذب فی الاخرة غیر من اطاع و عصی

چهارم آنکه موت و حیات عبارت از عدم و وجود است و هرگاه در هر آن[2] عدم و وجود است پس تقدیر آجال بے فایده محض بلکه حیوة عبارتست از بقاء وجود و استمرار آن و ثبوت حیوة افراد عالم بنصوص قاطعه متحقق و ثابت

جواب ازین دلایل اما جواب از شهادت مشاهده و مصادمت بداهت عقلیة کانت او حسیة آنکه نزد علماء کلام مقرر شده که علم و ادراک اشیا از خصائص عقل است و حواس باقیه چه ظاهر و باطنه وسایط و آلات ادراک عقلی اند چنانکه بصر که کارش[3] ادراک مبصر نیست و فعل که از این قوة از قوة بفعل می تواند آمد همین[4] که مبصرات خود را بحس مشترک حواله نماید تا از انجا بنحویکه نزد حکما و علما ثابت گشته پیش عقل رسد و ادراک[5] و علم حاصل شود پس سخن بر علم رسید و شک نیست که العلم هو الصورة الحاصلة من الشی عند العقل پس اگر[6] معتبر در علم حصول اشیا بامثالها و اشباحها میگیرند چنانکه مذهب بعض است پس میگوئیم هرگاه ما عمرو را دیدیم. بر طبق مذهب مرقوم صورتے از عمرو

---

(1) ف پرسند (2) ف دران (3) ف بعقل (4) ف همین قدر است که (5) ف م بعلم (6) ف که

و در ذهن ما حاصل شد که مبداء انکشاف عمرو است و این صورت ذهنیه مثل صورت خارجیه عمرو خواهد شد که علم را حصول شی و شبحه معتبر کرده شد و این مثلیت صورت ذهنیه با صورت خارجیه بر این مذهب از مسلمات و مسلم از شکوک و شبهاتست اکنون میگوئیم که چون عمرو در ساعت ثانیه معدوم شد و مثل او موجود گشت و بحکم تجدد امثال مثلیتی که این صورت خارجیه ثانیه با صورت خارجیه اصلیه عمرو دارد مثلیت تامه است پس چنانکه آن صورت ذهنیه مثل صورت خارجیه اصلیه بود همین قسم آن صورت ذهنیه مثل صورت خارجیه ثانیه نیز خواهد بود و الا از دو چیز یکی لازم میشود یا آنکه صورت ذهنیه مثل صورت اصلیه نباشد یا صورت خارجیه ثانیه مثل صورت خارجیه اصلیه عمرو نبود و کلاهما خلف پس چون صورت ذهنیه مثل صورت[1] اصلیه عمرو است و صورت مثل عمرو مثل صورت عمرو است لا جرم صورت ذهنیه مثل صورت مثل عمرو خواهد بود چنانکه مبدا انکشاف عمرو آن صورت ذهنیه بود مبداء انکشاف مثل عمرو نیز همان صورت ذهنیه خواهد بود که وی چنانکه مثل اصل است مثل مثل نیز اوست پس اتحاد مبداء انکشاف موجب حکم عقل است باتحاد مکشوف و معلوم و حکم جزم میکند که اگر این عمرو همان عمرو اول نبودی این صورت ذهنیه مبداء انکشاف او واقع نشدی که اختلاف معلوم مستلزم اختلاف علم است و اگر معتبر در علم حصول الاشیاء بانفسها است پس شک نیست که مراد از حصول الاشیاء بانفسها حصول بماهیاتها المجردة عن العوارض الخارجیة است نه حصول بصور و هویات خارجیه که اشیاء خارجیه عبارت ازان است والا لازم آید انشقاق ذهن بتصور جبل و ترکب نفس ناطقه بترکب حال فیها و امثال آن پس شی خارجی بهویة الشخصیه در ذهن حاصل نمی

---

(1) ف صورت عمرو

شود ولابدکه صورت ذهنیه باوصف اتحاد در ماهیهٔ مجرده متغایر[1] و مماثل صورت مر[2] خارجیه باشد پس صورت ذهنیه عمرو که در ذهن زید حاصل شد مثل صورت خارجیهٔ عمرو است و تقریریکه بر تقدیر حصول باشباحها ذکر کردیم بتمام جاری شد و نیز ماهیت مجرده از طبایع مرسله است که موجود عقل است و مبدا[3] اتصاف بعوارض خارجیه شی خارجی میگردد پس حال او مثل انسان کلی است که صادق می آید بر زید و عمرو حیاکان او میتا و عدم و وجود که در تجدد امثال ذکر کرده آید بر امور موجوده فی الخارج است زیراکه[4] ماهیات کلیه معقوله و طبایع مرسله طرفه تر آنکه هر گاه ماهیهٔ مجرده زید در[5] صدق خود بر امثال متوارده زید امتناع ندارد چون انسان که اختلاف تشخصات افراد و موت و حیوة اشخاص مانع صدق او بر آنها نیست و شک نیست که صورت ذهنیه آسمان ماهیهٔ مجرده مکتنفه بعوارض ذهنیه پس صدق صورت ذهنیه چنانکه بر زید در مرتبه اولی بود تا انصرام امثال جاری خواهد ماند و همین یک صورت ذهنیه مبدام انکشاف همه زیود خواهد گشت نا چار ذهن حاکم خواهد بود باتحاد زیود

سه سلسله قطع نظر از این همه در صورت تجدد امثال چنانکه مشهود معدوم و مثال او موجود میگردد همین قسم مشاهده نیز معدوم و مثل او موجودی شود پس اینجا سه سلسله پیدا آمد سلسله مشاهدات و سلسله مشهودات و سلسله شهودات پس چون زید عمرو را مشاهده کرد در اول ساعت جمعه در خانه مثلا وفانی شد هریکی از زید و عمرو و موجود شد دو مثل ایشان بحیثیتی که قوی حسیه را قوت تمایز بینهما نیست پس اگر در مثل بواسطه علاقه طبیعیه که در اصل و مثل است مثل اتصافات[6] و ادراکات تصوریه و تصدیقیه که در اصل

---

(1) ح متغایر (2) ف بر (3) ف بعد (4) ف نه بر ، ماهیات کلیه (5) ف بر (6) ف اتصاف

بود موجود شد پس صورت عمرو چنانکه مرتسم در زید بود
مثل صورت عمرو و در مثل زید مرتسم خواهد شد و مثل
صورت عمرو صورت مثل عمرو خواهد بود وذو الصورت و
مثل او بنهجے مطابق خواهد گشت که در تصور مثل احتیاج
نخواهد شد بسوی[1] صورت صورتے غیر مثل صورت اصل و الانه
مثل مثل نخواهد ماند بلکه بتصور واحد اصل و مثل هر دو
متصور خواهد شد بلکه متصور شی واحد است که منطبق می
شود آن صورت بروی انطباقا کلیا لا انطباق کلی پس حکم کرده
می شود که این عمرو همان عمرو است که در ساعت اولی
بخانه بود و شک نیست که حاصل میشود بالاصالة تصدیقات
ثانویه که متعلق است به ثانی باینکه در ساعت ثانیه است و
در مسجد مثلا و چون اصل و مثل را بصورت واحده تصور
میکنند حکم نموده می شود که هر دو واحد اند و یقین
کرده میشود که ذات شخص اول باقی است ر مستمر الموجود
و تبدل[2] تغیر نیست مگر در اوصاف و احوال چنانچه بودن
در ساعت اولی و ثانیه و در خانه و در مسجد و هکذا الکلام
فی مثل المثل و اصل الاصل پس حال شخص نزدیک مردم چون حال
کسے است که تصور میکند بیضه را نزد غیر خود زیراکه هرگاه
آن غیر بیضه را می برد و بدل آن بیضه دیگر که اشبه و
اقرب باول در هیئت و مقدار بودی می آرد آن شخص حکم
میکند که این ثانی عین اول است و چون دفعة واحدة بیضه
های متعدده آرد میکند این علحده و آن علحده و لهذا معتبر
در مفهوم کلی صدق علی نحو الاجتماع است نه علی طریق
البداهة[3] مگر در صورت مشاهده بیضات متوالیه اینقدر هست
که رائی بوجود امثال و اشباه اذعان میکند لهذا حکم بوحدت
بیضه در اشتباه می افتد و در ماندن فیه چون اعتقاد وجود
و مثل واحد نمیکنند چه جاے امثال کثیره لهذا حکم بعینیته

---

(1) ف بسوی صورتی (2) ف تبدیل و تغیر (3) ف البدلیة

میکنند که ثانی عین اول است و تردد و تردید اصلا راه نمی یابد و چگونه وثوق بشهادت مشاهده توان نمود و حالانکه شک نیست که اجزاء اصلیه و زایده از جسم همیشه در زمان هزال و ذبول زوال می یابد و بقاء کل بعد انتفاء اجزا محال و خلق در عرف آن جسم را که مجموع اجزا است باقی میدانند بعینه

بدانکه جسم نزدیک جمهور متکلمین مجموع اجزای لایتجزی است و از چند جواهر فرده مرکب چنانچه[1] این معنی در کتب کلامیه اسلامیه بشرح و بسط مبین گشته و نزدیک دی مقراطیس وغیره مبادی هر جسم اجسام صغیره اند که متجزیه اند بتجزی وهمی هرچند قایل تجزی انفکاکی نباشند

اکنون ماکلام رابسوی[2] مجموع جسم که مشتمل است برین صورت خارجی المذهبین نقل میکنیم زیراکه مشاهد زید را مثلا مشاهده کرد باز مشاهده خود را تکرار کرد بعد زمان یسیر حکم میکند که این زید همان زید است و کسیکه مخالفت عینیة میکند او را منسوب بسفسطه میداند[3] پس چون بعد مدت بعید[4] زید را در مرتبه ثالثه مشاهده نمود و دروی تغیر کثیر دید در اینجا[5] بروی بحکم سابق حکم نخواهد کرد و آگاه خواهد گشت که این تغیر دفعی نیست که در همین آن حادث شده بلکه تدریجی است تدریجی بودن تغیر از بدیهیات است که هیچ عاقل تجویز نخواهد کرد که این تغیر در زید همین آن دفعة واحدة حادث شده اکنون این مقدمه نیز بدیهی است که از ابتدای آن مشاهده اولی تاآن[6] زمان مشاهدة ثالثه در جمیع ازمنه ماضیه شیئا فشیئا حاصل شده اگر در بعض ازمنه این تغیر واقع باشد و در بعض دیگر نه تخصیص بلامخصص لازم می آید و

---

(1) ف چنانکه (2) ف برای اجزا علی ای المذهبین (3) ف میدانداش چون (4) ف مدید (5) ف این حال (6) ف تا این آن مشاهدة ثالثه

ترجیح بلامرجح پس آن زمان مشاهده ثانیه که متصل مشاهده اولی بود از انفصال اجزاء ذابله خالی نبود لاجرم در این حال از قول خود رجوع میکند و خود را در حکم سابق کاذب می پندارد بخلاف امر تجدد امثال زیراکه در تجدد بقای اصل متیقن او است و هنوز خلاف آن بروی ظاهر نشده و لهذا برکذب خود مصرمی‌ماند و از جهل خود جاهل

حالا باید دانست که چنانچه این تغیرکه در زید مشاهده نموده چنانچه که در جمله زمانه ماضیه شیئا فشیئا حاصل شده بدستور یا در بعض اجزاء جسم است یادر هر هر جزو واقع شده چنانچه تخصیص بعضی آنات تخصیص بلامخصص بود همین قسم تخصیص بعض اجزا بتغیر و ذبول نیز تخصیص بلامخصص [1] است لاجرم ضرور افتاده که این ذبول و زوال در هر جزو جسم ساری باشد و بالغا مابلغ در اجزاء آخرة التحلیل نیز سرایت کند و چون در هر جزو جسم ازان اجزاء اخیرة التحلیل که یا اجزاء لایتجزی است یا در حکم آن اجزا سرایت نموده هویت شخصیه هر جزورا اعدام نموده و هویت های شخصیه آخر را پیدا کرده و الاتجزی انفکاکی واجب میگردد درین صورت انعدام جسم بدیهی است زیراکه انعدام کل بعد انتفای یک جزو از مسلمات علماء است چه جای که هر هر جزوش منعدم شده باشد و چون بمذهب متکلمین تفتیش بالغ بکار بریم میگوئیم که هرگاه این تغیر در اجزای اخیره سرایت کرد و آن اجزا خود اجزای لایتجزی اند بمذهب ایشان که بناء معاد جسمانی و بسیاری از اصول دین بران مبتنی داشته اند پس این تغیر و ذبول اگر باوجود بقای ان جزو لایتجزی است آن اجزا اجزای لایتجزی نماندند بلکه بالفعل منقسم گشتند بجزئی که باین تغیر و ذبول رفت جزئی که بعد این ذبول باقی است پس در صورت انقسام آن جواهر فرده اجزای

---

(1) ف مخصص بوده است

لایتجزی نماندند درین صورت بر متکلمین لازم میشود که قایل گردند که درین قبول آن جزو بالمره معدوم و جزو دیگر لایتجزی بجای وی پیدا باشد و الانه انقسام انفکاکی آن جزو لازم می آید و چون دیمقراطیس تجویز تجزی وهمی می کند و تجزی انفکاکی را مستحیل میداند و اینجا تجزی انفکاکی باثبات رسید پس بر مذهب او نیز اعدام آن اجسام صغیره که مبادی این جسم محسوس اند و قابل تجزی انفکاکی نیستند لازم می افتد

سوال بعض اجزای جسم مستمر البقاء و محفوظ از طریان فنا است

جواب لانسلم که بعض اجزاء جسم استمراربقا[1] داشته باشد و چون شمارا منصب اثبات بقای بعض اجزا است مارا منع مجرد در جواب شما کافی است چه جای که مستند باشد بسندیکه استحالهٔ تخصیص بلامخصص است ولو سلمنا پس میگوئیم که آن اجزای مستمره هر چند فی نفسها متعین باشند اما این قدر خود بدیهی که نزد این مشاهده که حاکم بعینیت است غیر متعین اند ـ پس وثوق بشهادت مشاهده و بداهت عقلیه چگونه می کند و حاصل کلام آنکه در مثل زید که مثل عمرو را مشاهد است اگر مثل صورت عمرو که مرتسم در زید بود حادث نشود نه حکم بانه هو و نه حکم بانه غیره کرده خواهد شد چنانکه در صورت نسیان و اگر حادث باشد پس اگر صورت اصل مثل را مطابق نخواهد گشت بلکه نزدیک مشاهد ممتاز خواهد بود و این امتیاز بمجرد قوی حسیه نباشد[2] بلکه بتوسط امر آخر چنانچه نور کشف پس درین هنگام حکم بعینیت اصل و مثل و بانه هو نخواهد شد بلکه حکم بغیریت و کانه هو نموده خواهد شد چنانچه قصه بلقیس که چون عرش خود را پیش سلیمان علیه السلام دید گفت

---

(1) ف استمرار البقا (2) ف باشد

کانه هو و اگر مطابقت صورت اصل بامثل دست دهد بعوض عدم قدرت حس بر امتیاز پس حکم بعینیت و بانه هو کرده خواهد شد چنانکه عوام که در سجن حواس مسجون اند

باید دانست که ارسطو و تابعان او از حکماء طبیعیین میگویند که ابصار را حاصل نمی شود مگر بآنکه صورت مرئی بتوسط هواء منشف[1] برطوبت جلیدیه به عیون منعکس میشود و در جزوی انطباع می یابد و آن جزو زاویه براس مخروط متوهم است که قاعده آن سطح مرئی است و لهذا قریب از بعید اعظم محسوس میشود باوجود مساوات در مقدار بلکه اتحاد مرئی است در قرب و بعد و تفاوت صغر در بعد و عظم آن در قرب یافته میشود چراکه وتر واحد چون از نقطه ملتقی ساقین مثلث قریب بود ساقین اقصرو وترزاویه اعظم باشد و چون وتراز نقطه مرقومه بعید شود طول ساقین متحقق پس قصروتر نیز[2] لازم که درصورت اولی زاویه عظیم است و در ثانیه صغیر پس از اینجا معلوم شد که تفاوت در بصر واقع میشود و اعتماد بربصر نموده بعید را قصیر نخواهد گفت و موید این قول ارسطو نوشته اند که اگر شخصے برجرم خورشید بتحدیق و امعان نظر طویل نماید چون چشم خود بندد صورت شمسیه تادیر در چشم او می ماند گویا بجانب آفتاب می بیند و بدستور اگر کسے بروضهٔ سبز امعان نظر کند چشم رائی بآن حضرت متکیف میگردد بحدیکه اگر برنگ دیگر دران ساعت نظر نماید متلون بلون سبز بنظرمی آید اگرچه در نفس الامر سبز نباشد کذا فی الکتب الکلامیهٔ کشرح المواقف وغیره

و چون این مقدمه ذهن نشین خواطر اصحاب گشت دریافت کنند که درصورت تجدد امثال هنوز صورت زید معدوم از نظررائی غایب نگشته اگرچه زید معدوم شد ومثل او بوجود آمد و هرگاه در الوان متغائره چنانچه خضرت و حمرت التباس می افتد در امثال که قوای حسیه بتفاوت آن قدرت ندارند التباس بصر و غلطی آن بطریق اولی

---

(1) ف مشفف (2) ح قصر زاویه لازم

و نيز در كتب كلاميه و حكميه ثابت شده كه اضعف[1] قوى خمسه از روى احساس بصر است چه آله بصر نور است و نور الطف است از آلات ساير حواس و قوت و ضعف احساس بحسب قوت مماسه غير وصف[2] آن است و تفاوت مماسعت برقت و غلظت آله پس غلظ آله موجب قوت مماسه است و رقت آله باعث ضعف آن و چون نور الطف و ارق است مماسعت آن نيز اقل واضعف و لهذا احساس باصره اضعف احساسات حواس ديگر است و علماء كلام در اثبات حس مشترك ذكر كرده اند كه قطرهاے[3] نازله را كه خط مستقيم مى بينيم و شعله كه بسرعت تمام بدور آورده شود دايره مشاهده ميكنيم و حال آنكه قطره و شعله در خارج قوى مدركه خط و دايره نيست و نمود قطره و شعله بصورت خط و دايره در باصره نيست چراكه باصره ادراك شى نميكند مگر در مكان آن بحديكه اگر ازانجا زايل شود در آنجا نمى بيند پس ضرورت است كه قوتے ديگر باشد كه محل اين انطباع بود وچون نفس ناطقه متصف باله مقدار نميشود لاجرم محل اين انطباع قوت جسمانيه باشد كه مسمى[4] بحس مشترك است و همين[5] قدر باثبات رسيد كه اشياء خلاف ماهو الواقع محسوس مى شوند و اعتماد برمشاهده مفقود و برين دليل اعتراض كرده اند لانسلم كه ازين امور مرتبة مخالفه نفس الامر اثبات حس مشترك لازم آيد جايز است كه ارتسام آن قطره و شعله در قوت باصره بود و آنچه گفته اند كه بصر ادراك شى نمى كند در غير موضع غير مسلم چراكه دليل برين امر غير استقرا نيست و استقرا مفيد يقين نمى گردد چراكه[6] جايز نباشد كه مرتسم شود در باصره صورت جسم در حيز معين وقبل از انكه صورت مذكوره از باصره محو شود جسم بحيز ديگر انتقال كند و چون اين

---

(1) ه از ضعف (2) ه و ضعف (3) ف قطره (4) ف معنى
(5) ف بهمين (6) ف چرا جائز

هر دو صورت متحیزین[1] بتحیزین در باصره جمع شدند حکم خواهد کرد که واحد است لهذا قطره نازله و شعله جواله خط و دایره بنظر می آید و موید این معنی است که این سینا تسلیم نموده که بصر ادراک حرکت میکند و ادراک حرکت از باصره بدون صورت مذکوره غیر متصور کما لایخفی علی من له الفطانة

و این اعتراض نیز مثبت مدعای ما است که اجتماع صور متعدده متوالیه متواتره در باصره موجب حکم باتحاد میگردد و باعث غلطی حس می شود چنانکه در صورت تجدد امثال موجود است و ایضا برتفاهم عرف و مشاهده عوام چگونه اذعان توانیم نمود زیراکه بسا امورانند که تکثر اشخاص بان امور حاصل میشود و اهل عرف ازان غافل اند نمی بینی که قرآن که جبرئیل علیه السلام آورد و حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم آنرا قرآت فرموده و مردم آن را می خوانند در عرف واحد است بحدیکه اگر قایل بمغایرت شوی انکار کنند و برسر قتل توآیند و نزد اهل تحقیق تعدد حال بتعدد محل مسلم و تصریح کرده اند که اسماء کتب اعلام اجناس اند اعلام اشخاص نیستند طرفه ترآنکه علماء ادب کلام حق را سبحانه و کلام ملائکه و جن را در تعریف کلمه مندرج کرده اند و تعلیل بان اورده اند که آن کلام از جنس مایتلفظ به الانسان است و باک نکردند که تعدد محل موجب تعدد حال است پس آنچه بتلفظ انسان می آید غیر آنست که کلام حق و ملایکه و جن است و هر گاه حال علماء چنین باشد عوام عامیه معذوراند و عجب ترانیکه گاهی واحد را کثیر گویند چنانچه دقایق امکانیه فشبهم القوم بالحول و گاهی کثیر را واحد میدانند چنانچه امثال تجددیه بل هم فی لبس من خلق جدید وقد کشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید و بر همه ذوی العقول روشن است که اگر عقل این امر تجدد را فرض کند از تجویز

(1) ف متحیزین در باصره

بان فرض محال عقلی لازم می آید پس استحالهٔ عقلیهٔ ازین مسئله بر خاست اگرچه بنظر امور دیگر که در ظاهر نظر مانع تحقق و وقوع تجددانند محال می نموده باشد و اگر ضرورت عقلیه حکم بامتناع آن میکرد نظام معتزلی که از عقلای ظاهر بود و عرفاء کامل که صاحب ظاهر و باطن اند چگونه حکم بان میکردند و ضرورة امتناع عندالعقل دران وقت صحیح است که عقل طرف مخالف امتناع یعنی امکان عام[1] را مستحیل داند وقد علمت انه لیس الاستحالة العقلیة ههنا و هر گاه علماء روزگار را علم بتجدد امثال مشکل شده جهال مردم را که عقول آنها آغشته و ساوس است بطریق اولی پس در دلیل ثانی استدلال بقول اعمی بودن است از غموض[2] و دقت این مسئله نشنیده که بوعلی سینا زمان را مشخص جسم نمیدانست و چون بهمنیار بمخالفت او بر خاست و گفتگو بلند شد بوعلی گفت آنچه تودیروز بودی و سوال میکردی امروز تو آن نهٔ فلایلزمنی الجواب و بهمنیار بترس عجز استاد خود از جواب و بملاحظه پاس ادب سخن منقطع ساخت

و ابوالحسن اشعری و تابعان او از محققان اشاعره که سواد اعظم متکلمین اند بتجدد امثال در جمیع اعراض قایل اند و بر این مذهب اکثر مهمات عظیمه بنا کرده اند ازان جمله اثبات حاجت عالم بسوی صانع جل جلاله در بقا و کعبی و نظام از قدمای معتزله نیز بتجدد امثال قایل اند زیراکه علت حاجت نزد ایشان حدوث عالم است و نسبت صانع بعالم چون نسبت بناء است به بنا پس لازم می آید که عالم بعد حدوث خود از صانع مستغنی شود چنانکه بنا از بناء تابدیدکه اگر صانع منعدم شود وجود و بقاء عالم متضرر نگردد و چون استغناء عالم از صانع لازم می آید لهذا بتجدد اعراض رفته تابقاء حاجت عالم در بقا ثابت باشد[3] چه اعراض بسبب تجدد و حدوث محتاج

---

(1) ف عالم (2) ف ح غموضات این مسئله (3) ف شود

اند بصانع دایما و تعیین جواهر نزد ایشان باعراض است پس احتیاج بصانع در بقاء عالم ثابت گشت و اگر شهادت مشاهده و مصادقه[1] بداهة حکم بکذب تجدد امثال نماید این علماء عقلا چگونه خلاف بدیهی را معظم اصول علم الهی می سازند و چون بر خلاف شهادت مشاهده در قضیه تبدل اعراض حکم کردند پس در قضیه تبدل جواهر این شهادت مطعونه[2] چگونه مقبول خواهد افتاد و بلکه مشهود نفس جسم نیست بل سطوح و الوان که اعراض مکتنفه آن جسم اند محسوس می شوند

قال العلامة فی شرح حکمة الا شراق و اعلم ان الجسم یستغنی عن الاثبات لوقوعه تحت الحواس لالکونه محسوسا فی ذاته فان الحس لایدرک منه الا الاعراض الغیر الداخلة فی حقیقته فلما[3]لم یقبل فی ماهو مشهود ففی غیر المشهود اولی فانها شهادة زورمن غیر مشاهدة و لهذا مستدلین بر بقاء جواهر چون دیدند که شهادت مشاهده قابل قبول نیست و ورود ایراد او بتوارد امثال اعراض در جواهر نیز موجود لهذا در بقاء جواهر حکم بمشاهده استمرار ننمودند[4] بلکه استدلال بضرورت عقلیه و عدم تصور موت و حیوة نمودند و از دلیل مشاهده حسیه مطلقا چشم بر بستند کما صرح فی الکتب الکلامیه

صوفیه صافیه رحمهم الله تعالی مخالفت طائفتین نمی فرمایند بلکه بر طبق ایشان بتجدد امثال اعراض قایل اند زیراکه عالم نزد صوفیه صورشیون الهیه است که در حکم اعراض متجدده است فقالوا کما قال الله تعالی کل یوم هوفی شان چنانکه نظام معتزلی چون قایل شد که اجسام اعراض مجتمعه اند بتجدد اجسام نیز قایل شد و درین صورت مرجع نزاع اینکه[5] اجزاء عالم باسرها اعراض اندیانه و ثبوت عرضیه اجزاء عالم در کتب صوفیه رحمهم الله مالا مال است عارف جامی قدس سره السامی در لوایح می

---

(1) ف مصادقته (2) ف معطوفه (3) ف ح فلما لایقبل (4) ف نمودند (5) ح اجزام

فرماید لایعه شیخ رضی الله عنه درفص شعیبی[1] می فرماید که عالم عبارت است از اعراض مجتمعه در عین واحد که حقیقت هستی است و ان متبدل و متجدد میگردد مع الانفاس و الآنات و در هرآنی عالمی بعدم میرود و مثل آن بوجود می آید و اکثر اهل عالم ازین معنے غافل اند کما قال سبحانه بل هم فی لبس من خلق جدید و از ارباب نظر کسے بر این معنے مطلع نشده است مگر اشاعره در بعضی اجزاء عالم که اعراض است حیث قالوا الاعراض لایبقی زمانین دیگر حسبانیه که معروف اند بسوفسطائیه در همه اجزاء عالم چه جواهر چه اعراض و هریک از فریقین من وجه خطا کرده اند اما اشاعره بسبب آنکه اثبات جواهر متعدده کرده اند ورای حقیقت و اعراض متبدله متجدده را بانها قایم داشته اند که عالم بجمیع اجزائه نیست مگر اعراض متبدله متجدده مع الانفاس که در عین واحد مجتمع شده اند و در هرآنی از[2] عین زایل می شود و امثال آنهابوی متلبس میگردند پس ناظر بواسطه تعاقب امثال در غلط می افتد و می پندارد که آن امری است واحد مستمر کما یقول الاشاعرة فی تعاقب الامثال علی محل العرض من غیر حلول[3] شخص من العرض مماثل للشخص الاول فیظن[4] انهما امر واحد مستمر -

بحریست نه کاهنده نه افزاینده
امواج بررو رونده و آئنده

عالم چو عبارت از همین امواج است
نبود[5] دو زمان بلکه دو آن پاینده

عالم بودارنه زعبرت عاری
بحری[6] جاری بطور های طاری

اندر همه طورهابه نهری جاری
سریست حقیقة الدقایق ساری

---

(1) شرح فصوص الحکم صفحه ١٢٦ (2) ف ازین عین (3) ف خلو آن من شخص (4) ف فیظن و الناظر انهما امره (5) ه نبود که زمان (6) ف نهری

و اما خطاء سوفسطائیه آنست که آن جماعه مع قولهم بالتبدل فی العالم متنبه نشده اند باذکه یک حقیقت که متلبس می شود بصور و اعراض عالم موجودات متعینه متعدده می نماید و ظهور نیست او را در مراتب کونی جز باین صور و اعراض چنانکه وجود نیست آنها را در خارج بدون او

سوفطائی که از خود بے خبر است
گوید عالم خیالی اندر گذر است

آری عالم همه خیال است ولی
پیوسته درو حقیقتی جلوه گر است

و اما ارباب کشف و شهود پس می بینند که حضرت حق سبحانه و تعالی در هر نفسی متجلی است بتجلی دیگر و در تجلی او اصلا تکرار نیست یعنے در دو آن بیک تعین و شان متجلی نمیگردد بلکه در هر نفسی بتعینی دیگر ظاهر می شود و در هر آنی بشانی دیگر تجلی میکند

هستی که عیان است درو هرشانے
در شان دگر جلوه کند هرانی

این نکته بجو ز کل یوم هوفی شان
گربایدت از کلام حق برهانی

و در همین لائحه میفرماید دلیل برآنکه عالم مجموع اعراض مجتمعه است در عین واحد که حقیقت وجود است آن است که هر چند حقایق موجودات را تحدید میکنند در حدود ایشان غیر از عوارض[1] غیری ظاهر نمی شود مثلا وقتی گویند انسان حیوان ناطق است و حیوان جسم نامی حساس متحرک بالارادہ است و جسم جوهر قابل ابعاد ثلثه را و جوهر موجودیست لافی موضوع و موجود ذاتیست که مراورا تحقق باشد درین حدود و هرچه مذکور شد همه از قبیل اعراض است الا آن ذات مبهمه که درین مفهومات ملحوظ است زیراکه معنے ناطق من

---

(1) ف ح اعراض

له النطق است و معنی نامی ، ذات له النمو و هکذا فی البواقی و این ذات مبهمه عین وجود حق و هستی حقیقی مطلق است که قایم بذات و مقوم است مر این اعراض را و آنکه ارباب نظر میگویند که امثال این مفهومات فصول نیستند بلکه لوازم فصول تواند بود که بان از فصول تعبیر میکنند بواسطه عدم قدرت بر تعبیر از حقایق فصول بر وجهی که ممتاز شوند از ما عدای خود بغیر این لوازم یا لوازمی که ازینها اخفی باشد مقدمه ایست ممنوع و کلامیست نا مسموع و بر تقدیر تسلیم هرچه در نظر ما جوهر ذاتی باشد قیاس بان عین واحد عرض خواهد بود زیراکه اگرچه داخل است در حقیقت جوهر خارج است ازان عین واحد و قایم است باو و دعوی آنکه اینجا امری است جوهری و رای عین واحد در غایت سقوط است بتخصیص و قتیکه کشف ارباب حقیقت که مقتبس است از مشکوة نبوت بخلاف آن گواهی دهد و مخالف عاجز باشد از اقامت دلیل و الله یقول الحق وهو یهدی السبیل انتهی کلامه

حاشیه عبدالغفور بر قول جامی مولوی مغفور

مولوی عبدالغفور بر قول عارف جامی قدس سره السامی و آنکه ارباب نظر میگویند الخ بنهج حاشیه نوشته اینست

مخفی نماند که این بحث از ارباب نظر بر دلیل دعوی مذکور اعنی عالم عبارت است از اعراض مجتمعه در عین واحد راجع بمنع است و در منع همین قدر کافی است که مانع گوید احتمال دارد که این مفهومات فصول نباشند بلکه لوازم فصول باشند که بانها تعبیر از فصول کرده باشند و نیز مخفی نماند که در دفع این منع مفید نیست بلکه منصب مستدل در این مقام اثبات مقدمه ممنوعه است بوقوع[1] نیامده انتهی

چون مسئله عرضیه اجزاء عالم عمده مسایل صوفیه صافیه است رحمهم الله تعالی و مسئله تجدد امثال که در صدد بیان

---

(1) ف ح ممنوع است و این بر تو هیچ نیامده انتهی

آنهم موقوف است بر این مسئله لهذا شرح این مسئله مختصرا ضرور افتاد تابر حقیقت اصل مسئله و سخافت[1] اعتراض مولوی مغفور اطلاع حاصل شود فاقول و بالله التوفیق

صوفیه صافیه رحمهم الله تعالی در کشفیات خود طوری دارند وراء طور عقل و اینحرف نزد جمیع صوفیه و متصوفه مقرر و مسلم است و معنی وراء طور عقل آنست که عقل من حیث هودروی حکم نتواند کرد لانفیا ولا اثباتا اما هر گاه مدد کشفی رسید[2] پس تمیز درمیان دو کشف بخالص وغیر خالص می تواند نمود چه کار عقل تمیز است قال المحقق الجامی فی نقد النصوص این طوری است وراء طور عقل یعنے قوت عقلیه بادراک آن وافی نیست نه آنکه منافی طور عقل است زیراکه بمقدمات عقلیه نه اثبات آن میتوان کرد و نه نفی آن انتهی کلامه

از ایراد این طور مقصود آنکه گاه باشد که دو امر باهم معاضدت کنند و هریک را بسبب دیگری زیادت قوت حاصل آید پس هر گاه کشف و عقل باهم متوافق آید هریک نسبت[3] بدیگری قوتے خواهد یافت و علامت آن است که این هر دو خالص بوند و زیادت دلالت باشد بر آنکه[4] مطلوب نفس الامری است پس هرگاه عقل[5] حکم بجواز امرے نمود اما بنابر عجز و قصور بمرتبة اذعان نرسید بمجرد مدد کشفی اذعان کلی حاصل کرد و احتمالات صرفه را از پیش نظر دور ساخت وعلی هذا القیاس کشف چون متعلق باوی شود و عقل بجواز آن شهادت داد در صحت آن حرفی نماند و این است معنی قول عارف جامی قدس سره که در اثبات عرضیه اجزاء عالم فرموده بتخصیص و تقییکه کشف ارباب حقیقت که مقتبس است از مشکوة نبوت بخلاف آن گواهی دهد و مخالف عاجز باشد از اقامت دلیل فتذکر

الحال بوضوح پیوست که قول مولوی مغفور که این بحث از ارباب نظر بر دلیل دعوی مذکور اعنی عالم عبارت است از

---

(1) ه و سقوط (2) ف رسد (3) ف بسبب دیگرے (4) ف بر آنکه نفس الامری (5) ف عقل بجواز

اعراض مجتمعه در عین واحد راجع بمنع است الخ در غایت سقوط است چه منع در حقیقت اختراع احتمالی بیش نیست و چون ارباب کشف را جواز عقلی مکشوف کافی است اگر صد هزار احتمال دیگر موجود باشد مضر نیست چرا که منع وارد بر دلیل است و درین مقام دلیل سندی بیش نیست کما عرفت من المقدمات السابقة التی طال ذکرها لهذا الغرض

و قطع نظر ازین امور مذکوره مولوی درین محل از طور مناظره غافل است چه علماء ظاهر در صدد اثبات جوهریت اجزاء عالم اند و ارباب کشف در مقام منع پس منع ارباب نظر بر ارباب کشف منع برسند اخص است وهولیس بمنظور فی المناظره

تقریر منع ارباب کشف آنکه لا نسلم که اجزاء عالم جواهر باشند جائزاست که اعراض مجتمعه در عین واحد باشند بدین سند که هرگاه تحلیل اجزاء حدود حقایق جوهریه نمائیم غیر از ذات مبهمه جمیع فصول اعراض می بر آیند الی آخر ماعرفت و ستعرف و لهذا شیخ رضی الله عنه در فصوص می فرماید و یظهر ذلک فی الحدود و نفرمود و الدلیل علیه و لهذا عارف جامی در لایحه مرقومه در رد ارباب نظر میگوید مقدمه ایست ممنوع و کلامیست نامسموع و بر تقدیر تسلیم الخ این الفاظ صراحة حاکم اند که عارف جامی در مقام منع است بر ارباب نظر و منشاء اعتراض مولوی مغفور آن است که عارف جامی دران لایحه می فرماید دلیل برانیکه عالم مجموع اعراض مجتمعه است پس از استماع لفظ دلیل و حمل آن بر معنی مصطلح اهل مناظره گمان کرد که ارباب کشف مستدل اند و ارباب نظر مانع و لیس هکذا فتامل فیه

تحقیق اصل مسئلة الحال که از دفع اعتراض مولوی مغفور فراغ یافته شد در صدد تحقیق اصل مسئله می آئیم و من الله الافاضة و المدد

بدانکه نظام و نجار از معتزله قایل اند که جواهر مطلقا خواه اجسام بوند خواه جواهر فرده اعراض مجتمعه اند باین

دلیل که جواهر من حیث هی جواهر متجانسه اند بسبب اشتراک در صفات نفس جوهر و آن تحیز و قیام بالنفس و قبول اعراض است و اجسام بلاشبه مختلف اند چنانکه آب و آتش پس اگر اجسام مجموع جواهر متجانسه موتلفه بود می باید که جمیع اجسام متماثل باشند و تماثل بدیهة باطل است و چون اشاعره قاطبة و اکثر معتزله قایل اند به تجانس و تماثل جواهر پس منع بر تجانس جواهر از طرف اشاعره نمی تواند شد و ضرور است که بر تقدیر بر قول همه بتجانس اعراض را داخل اجسام گویند اختلاف اجسام متحقق شود پس اختلاف در اشاعره و نظام و نجار همین قدر است که نزد اشاعره جسم جوهری با جمله اعراض است و نزد نظام صرف اعراض مجتمعه و دلیل عدم قیام اعراض بذات خود در دفع قول نظام کافی است چه عرض بالذات قیام ندارد سواء کان واحدا او متعددا پس ضرور است که منتهی بجوهری گردد که قیام اعراض بآن جوهر بود این دلیل بدیهی است چه هر عاقل می داند که اگر چند اشیاء غیر قایم بذات مجتمع شوند اجتماع و ترکیب آن مفید قیام مجموع و مرکب بالذات نخواهد شد پس وجود جوهری که قیام اعراض مجتمعه بآن باشد ضرور

قال فی شرح المواقف و اعلم انه لامحیص لمن اعترف بتجانس الجواهر الافراد و تماثلها فی الحقیقة کالاشاعرة قاطبة و اکثر المعتزلة عن جعل الاعراض داخلة فی حقیقة الجسم فیکون الجسم حینئذ جواهرا مع جملة من الاعراض متقیمة الی ذلک الجواهر اذلو کانت هی موتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لکانت الاجسام کلها متماثلة فی الحقیقة وانه باطل بالضرورة

پس منع عرضیه اجزاء عالم مبتنی است بردو امریکی دخول اعراض در جسم که جوهر است و تقوم جوهر بعرض درست نیست و لهذا حکما قایل اند که جسم مرکب است از هیولی

و صورت و این صورت جسمیه جوهر است و چون اشاعره را از دخول اعراض در حقیقت اجسام محیض نیست پس این وجه از طرف متکلمین بر صوفیه صافیه متوجه نیست ولیس کلامنافیه

امر ثانی آنکه جوهریکه قیام اعراض مجتمعه بآنست در جمیع اجسام واحد است یا متعدد و تعدد جواهر باثبات نمیرسد حکماء تقسیم کرده اند موجود را بسوے واجب و ممکن و ممکن را بسوے جوهر و عرض و متکلمین تقسیم موجود میکنند بسوی قدیم و حادث و حادث را بسوی جوهر و عرض و از این تقسیم که بظاهر دایر است در نفی و اثبات بعد تسلیم آنکه این قسمت عقلی است اثبات نمی شود مگر همین که منقسم ازین دو قسم خالی نباشد اعم ازینکه هردو متحقق شوند یا احد هما فضلاعن ان یکون هو الجوهر خاصة نمی بینی که ابن کیسان اصم قایل بوجود جواهر نیست بلکه تحقق هردو قسم یا احدهما فرع تحقق مقسم است یعنے ممکن بمذهب حکما و حادث بمذهب متکلمین و وجود ممکن و حادث هرچند بعیان و برهان ثابت شده اما ثابت نمی شود که واجب و ممکن متغایر اند بالذات جایز است که تغایر بینهما اعتباری باشد ولو سلمنا که تغایر در واجب و ممکن حقیقی است جایز است که تغایر جوهر و عرض اعتباری باشد ولو سلمنا که تغایر جوهر و عرض نیز حقیقی بود پس وجود جوهر واحد در صدق تقسیم کافی است و وجود حقیقت مستقله مطلقا وافی تا باجتماع اعراض چند جوهری شود چنانکه متکلمین قایل بدخول اعراض اند در حقیقیت جسم کمامرنه آنکه این حقیقت مستقله مغایر حقیقت حق است سبحانه تعالی شانه چنانکه صوفیه صافیه علیهم الرحمه می فرمایند حقیقة الحق ساریة فی جمیع الموجودات و لهذا شیخ رضی الله عنه در فصوص الحکم میفرماید و ما احسن ما قال الله فی حق العالم و تبدله مع الانفاس فی خلق جدید فی عین واحدة فقال فی حق طایفة بل اکثر العالم بل هم فی لبس من خلق جدید فلایعرفون

تجديدا لامرمع الانفاس لكن قد عثرت عليه الاشاعرة فى بعض الموجودات وهى الاعراض و عثرت عليه الحسبانية فى العالم كله و جهلهم اهل النظر با جمعهم و لكن اخطاء الفريقان[1] اما خطا الحسبانية فلكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل فى العالم باسرة على احدية عين الجوهر المعقول الذى قبل هذه الصورة ولا يوجد الا بها[2] كما لايعقل الا به فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق فى الامروا ما الاشاعرة فما علموا ان العالم كله مجموع اعراض فهو يتبدل فى كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين

پس مدار قول بعرضية اجزاء عالم آنست كه حقيقت مستقله غير حقيقت حق سبحانه باثبات نرسيد لهذا قايل شده اند كه حقايق العالم اعراض منتمية بعضها الى بعض قايمة بالذات القيومة وهى الواجب تعالى شانه زيراكه هرگاه تفصيل و تحليل كرديم حقيقت انسانيه رامثلا بجوهر جسم نامى حساس متحرك ناطق يافتيم ذات مبهمه كه بكنهش پى بردن محال و قيام بالذات و قبول ابعاد و نمو و حس و حركت و نطق اعراض اند كه قايم اند بان ذات واحده مبهمه

سوال تحرك و نمو و قبول ابعاد صفت جسم است و نطق صفت نفس ناطقه پس وحدت ذات مبهمه در جميع اين اعراض چگونه تواند بود

جواب نزد اهل نظر مقرر و مسلم شده كه حمل اجزاء ذهنيه ماهيت بر بعض ديگر ضرور پس متحرك ناطق است و ذاتيكه تحرك باو ثابت شده عين آن ذات است كه اورا نطق ثابت شده و اگر ذاتى كه در ناطق و متحرك معتبر است واحد نباشد حمل متحرك برناطق و بالعكس صحيح نخواهد شد ولو فرضت انه لاعلاقة بينهما آرى اين قدر هست كه اتصاف ذات واحد ببعض صفات مدخليتى دارد در اتصاف آن ذات به بعض صفات ديگر زيراكه ذات متصف نمى شود بقبول ابعاد

---

(1) ف در اصل الفريقين است (2) ف لها

مگر بتوسط اتصاف وی باتصال و اتصاف بنمو و بتوسط اتصال جسمی و قبول ابعاد است کما بینت فی موضعه و مدخلیت بعض صفات ذات به بعض آخر منافی وحدت ذات معتبره نیست پس چون حمل ناطق برمتحرک و نامی مسلم است وحدت ذات معتبره نیز برای صحت حمل تسلیم کردن ضروری است و شیخ رضی الله عنه همین جواب و اتحاد ذات معتبره در حمل اجزاء ذهنیه اشاره کرده میفرماید لان الحدود الذاتیة هی عین المحدود الخ

و ازین تقریر مندفع شد آنچه بعض گفته اند که این فصول در حقیقت فصول نیست بلکه لوازم فصول اند و فصول در حقیقت صور نوعیه است و این الفاظ لوازم آن اند که تعبیر وی و باین الفاظ می کنند و وجه اندفاع آنکه صورت نوعیه اگرچه در ماده حلول دارد اما اتحادوی بحمل نیست و مدار حمل اجزاء ذهنیه برحلول نیست بلکه براتحاد است و اگر فصول صور نوعیه باشد ترتب بقرب و بعد در فصول اصلا متحقق نخواهد شد زیراکه صورت نوعیه بقرب و بعد متصف نتواند گشت کما لایخفی علی من له ادنی نظرة

و فرض کردیم این فصول فصول نیست ماراضرر نمی کند چه صورت نوعیه برمصطلح شما عرض است قایم بهیولی ومع هذا آنچه باین همه دردسر ثابت می کنند همین قدر است که جوهری موافق مصطلح شما موجود باشد و تعدد جواهر و اختلاف آن در حقایق امکانیه ممنوع محتاج بدلیل قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین پس حقیقت حق سبحانه جل شانه که ذات مستقله است و غیر این حقیقت را در وجود اصلا استقلال نیست چون متصف بصفت کلیه قیومیه اخذ کنند حقیقت جوهریه است و جنس ماتحت خود افتاده و چون بصفت کلیه قبول ابعاد اخذ کنند حقیقت جسمیه است و جنس است یکدرجه اسفل از اول و چون بصفت اقتران نمو ماخوذ

شود جنسی است انزل از ثانی و بانضمام حس و حرکت جنس سافل و علی هذا القیاس تاآنکه منتهی شود بصفات جزئیه مشخصه و بدین اتصاف اسم متصف و شخص بروی اطلاق یابد و این حقیقت جوهریه نزد صوفیه صافیه مسمی است بنفس رحمانی و چنانکه نفس انسانی بعد خروج از مخارج معینه و اتصاف بتعینات مخصوصه کلمات میگردد همین قسم این نفس رحمانی یعنی ظهور بتعینات و اعتبارات که صفات عارضه اند حقایق عالم میگردد و آنچه بعض محققین از متاخرین صوفیه چنانچه شاه ولی الله محدث و غیر ایشان نوشته اند که فصول حقایق فی الحقیقة بر ذات نفس کلیه است نیز مثبت عرضیه اجزای عالم و حقیقة و جوهریه نفس رحمانی است و ردو قدح و تفاصیل ماله وما علیه در این مقام بسیار است مختصر کرده شده

مصرع :— در خانه اگر کس است یک حرف بس است

جواب از اخلال در نظام و اضلال در شرایع و احکام آنکه این اخلال و اضلال دران صورت لازم می آید که میان اصل و مثل علاقه طبیعیه که موجب اتصال است نباشد و بلکه ارتباط که بسبب آن انچه بر اصل صحیح بود بر مثل نیز صحت باید نمود و چون علاقه اتصال و ملکه ارتباط درمیان اصل و مثل موجود است پس آنچه بر ثانی واجب و صحیح بود بر مثل نیز واجب و صحیح خواهد بود

نمی بینی که عقد کفاله و حواله موجب آنست که هرچه بریکی از مطالبه و ملازمه و جنس اشخاص مترتب بود بر غیر آن نیز مترتب گردد باوجودیکه در مکفول عنه و محتال عنه مغایرت حسیه عرفیه موجود است و علاقه ترتب احکام احدهما بر دیگر در کفاله و حواله قیام آن دیگر است مقام احدهما بصنع و تجویز شرع پس چگونه مترتب نگردد برشخصے

که قایم مقام دیگر است بنهجی که غیریت و اثنینیت واقع[1] است بحسب الحس و العرف و این قیام قیام طبیعی است که صنع و وضع را دران دخل نیست بلکه بوجود خلق الهی بحیثیتی که قایم می شود در حس و ترتب احکام شرع مقام فانی پس این علاقه طبیعیه شرعیه است که بصنع الهی سبحانه حاصل شده و اوثق است از علاقت که بوضع واضع حاصل می شود اگرچه باذن شارع باشد علاوه آنکه عقد مناکحه مثلا وارد نمی شود مگر بر جمیع امثال باعتبار علاقه که در اصل و مثل است نه بر کسی که وقت عقد حاضر است و بس پس گویا که امثال هریکی از متزوجین را بتوسط همان علاقه جامعه حاضر کرده می شود و باین حضور دو سلسله حاصل می شوند سلسله ازواج و سلسله زوجات پس اول را از سلسله اول بمقابله اول از سلسله ثانی عقد کرده می شود و هکذا پس هر دو متزوج ازین دو سلسله در هر آن گویا که دو عروس اند جدید النکاح نه اجنبی اند که مجتمع اند بطریق سفاح

سوال وقوع عقد در معدومات امر مستغرب و مستبعد است

جواب وقوع عقد در معدومات محل استغراب و استعجاب نیست زیراکه شرع گاهی معدوم را موجود اعتبار میکند بتوسط وجود چیزی که آنرا نوع علاقه است که وجود افراد النوع المسلم فیه فی بیع السلم و کذافی الاستبضاع پس چگونه اعتبار نکرده نشود وجود معدومی بعلاقه اشد علاقات است تابحدیکه که قوی حاسه حکم باتحاد و عینیة میکند و علماء حنفیه تصریح کرده اند که عقداجاره برمنافع واقع می شود و منافع اعراض اند که امثال آن متجدد میگردد و براعیان که باقی بذات خود اند واقع نمی شود اگر وقوع عقد بر معدوم ممتنع باشد لازم می آید که آنا فآنا بتجدید عقود محتاج شویم که معقود علیه متجدد است مگر اینکه شارع تجدد معقود علیها را اعتبار

---

(1) ف مرتفع

نمی کند مگر بعد انقضای یک ماه برای دفع حرج پس چون ماه دوم در رسد و متعاقدان بقاء ماهها علیه خواهند اجارهٔ سابقهٔ تا مظهر ثانی بعقد اول مستمر می ماند و احتیاج عقد مستانف نیست و منافع معقود علیهما را که معدوم اند بعلاقهٔ وجود اعیان که محل آن منافع اند موجود می گردند مخفی نخواهد بود که عقد نکاح نیز وارد بر اعیان نمی شود بلکه بر استبضاع و منافع که اعراض اند ولهذا اثر نکاح ملک متعه است ملک رقبه نیست و منافع بضعه نزدیک شماهم مجدد اگرچه نفس بضعیه متجدد نباشد پس به قول بتجدد امثال لازم می آید که در منافع استبضاع در هر آن بتجدید نکاح محتاج شوند و الا برشما لازم می آید وقوع سفاح چنانکه بر صوفیه وارد میکنند و ممکن است که گفته شود که حقیقت شخصیه حاصل نمی شود مگر بانضمام عوارض شخصیه به حقیقت کلیه نوعیه چنانکه زید از عمرو مشخص نیست مگر باینکه عوارض شخصیه تحقیقیه کلیه انسانیه انضمام یافته و امتیاز هیچ شخص از دیگر جز بعوارض مشخصه نیست پس چون عوارض شخصیه متجدد شود تجدد اشخاص نیز لازم می آید زیراکه شخص اول حقیقت کلیه مکتنف بعوارض بود و چون آن عوارض متجدد شد و امثال آن موجود شد شخص ثانی حقیقهٔ مکتنف بامثال عوارض فانیه است نه مکتنف بذوات عوارض فانیه و قباحت مذکوره قایم گشت

و جواب بآنکه از تجدد عوارض شخصیه تجدد اشخاص لازم نمی آید چراکه تشخص اشخاص بعوارض مشخصه بالفعل نیست بلکه بجمله عوارض شخصیه متعاقبه متماثله که تا حدوث منافی و مباین پے در پے میرسند و این تشخص کلی محیط است به تشخصات جزئیه و شخص محفوظ است بدوام و استمرار

---

(1) ف می نگیرد

در جمیع ازمنه که دروی تعاقب اعراض متماثله می شود و امتیاز بین التشخصین بجمله عوارض مشخصه متماثله متعاقبه است

مثال آن حرکت است که چون مبداء تامنتها حرکت واقع شود این حرکت وسطیه مشخصه است که شخص او از مبدا تامنتها مستمر است و متغیر است نسبت بحدود مفروضه که اجزاء مسافتست منطویه واقع اند پس این حرکت را دو تشخص است تشخص کلی که وصول منتهی باقی است و آنرا حرکت قطعیه می نامند و تشخص جزئی به نسبت هر یک حد مفروض از مسافت که قطع می کند و این تشخصات جزئیه دران شخص کلی منطویه اند مثلا حرکت فلک از مبدا تا منتهی ابها لامبدا له الی مالا یتناهی شخص واحد است و هر قطعه چنانچه دایره از دوایر مفروضه از فلک شخصی است که مغایر می شود تشخص دورهٔ اخری و هرقطعه از این قطعه چنانچه درجه مغایر است بدرجه اخری و هکذا الدقایق و الثوانی و الثوالث الی مالا یتناهی و این جواب در تجدد امثال نیز جاریست زیراکه زید مثلا شخص واحد است و مستمر باستمرار تشخص کلی باآنکه سلسله امثال منضم گردد و همین زید را تشخص دیگر است که وقت حدوث هر مثل متغیر می شود به تشخص علحده و مناط نظام و مدار احکام بران تشخص کلی است و تشخصات جزئیه لااعتبار لها پس ازین تحقیق معلوم شد که موت عبارت است از حدوث منافی و مباین و انقطاع امثال متماثله و حیوة عبارت است از تعاقب امثال که موجب بقاء احکام است پس تقدیر آجال و غیره آنچه در دلیل رابع آورده در تجدد امثال نیز متحقق و موجود است و هریکی از صوفیه سلف مثالی برای تجدد امثال می آرد چنانچه شیخ خوبان عالم شیخ خوب محمد چشتی قدس الله سره در کتاب خود خوب ترنگ چند امثله ذکر کرده و احسن مایضرب من الامثال آنست که چون

ذی الظل متحرک شود ظل باقی می ماند و این بقاء اظلال در صورت حرکت ذوی الاظلال مشهود و مرئی است و شک نیست که چون جسم کثیف درمیان پروین وروی زمین حایل می شود و وصول شعاع کوکب را بران جزو زمین مانع میگردد سایه پدید آید چون جسم حرکت کرد این حیلوله و ممانعت به نسبت آن جزو زمین مرتفع شد در جزء دیگر حیلوله و ممانعت آخر ظاهر شد درین صورت بضرورت معلوم شد که سایه که اثر حیلوله و ممانعت اولی بود در جزو اول معدوم شد و سایه دیگر که اثر حیلوله و ممانعت ثانیه است در جزو ثانی موجود گشت و در زعم قاصر اهل ظاهر مستقر است که سایه چون ذی سایه منتقل می شود همراه ذاتی ظل و دایم است بدوام آن وچون صوفیه صافیه رضی الله عنهم می فرمایند که تمام عالم اظلال اند قال الله تعالی الم ترالی ربک کیف مد الظل پس حق آنست که هر جزء عالم در هرآن بعدم میرود و در هرآن مثل آن بوجود تازه موجود میگردد فحقیقة الحق سبحانه هی الحقیق بالاستقرار علی عرش الثبات و القرار و کل ما عداها من عالم الامکان و الجواز فهو فی الحقیقه فی المجاز فتری الجبال تحسبها جامدة وهی تمر مر السحاب صنع الله الذی اتقن کل شی

اصل سی و هفتم در سبب تجدد

در وجود اشیا اختلاف نیست جمهور محققین قایل اند که تجلی دایمی از افاضه وجود یک آن معطل نیست و لهذا حضرت فخرالاولیاء و العارفین سلطان الکاملین قطب العالمین غوث المستغیثین سیدنا و مولانا السید فخر الملة و الشرع و الدنیا و الدین مد ظلة العالی علی مفارق العاشقین در صفت تجلی فرموده اند که هر شی پیدا ازو غایب درو است اما در سبب اعدام اشیاء اختلاف کرده اند

قول قیصری قیصری رحمةالله علیه از بعض محققین نقل میکندکه امکان اشیا مقتضی اعدام است و خود اعتراض کرده که امکان

نه مقتضی عدم است نه مقتضی وجود بعد ازان گفته که تحقیق آنست که بعض اسماء الهی چنانکه قابض و باطن و معید اقتضاء اعدام اشیا میکند و بعض اسما چون ظاهر و خالق و باری مقتضی ایجاد اند انتهی

بعض الفضلاء بر قول قیصری رحمة الله علیه اعتراضات نوشته اند مخفی نماند که تمام این کلام موقوف بر آنست که اسماء مقتضی احکام خود اند عموما یعنی به نسبت هر هرشی و هرهر زمان واجب است که هر شی در هر زمان مظهر احکام جمیع اسما گردد و در این حال انعدام جمیع اشیا در هر آن با قتضای اسماء مذکوره واجب خواهد بود اگر مقتضای اسماء ظهور مطلق باشد یعنی اگر ظهور به نسبت بعضے اشیا و بعضی از منه کند کافی است مثلا اعاده و قبض بعض اشیا در بعض اعیان در حصول مقتضای معید و قابض کفایت کند این تقریر جاری نمی شود و بر متفحص کتب قوم ظاهر است که اقتضاء اسماء ظهور فی جمیع الاشخاص و الاعیان نیست بلکه در کلام قیصری مخالف این مدعا مستنبط می گردد قال فی مقدمته ان[1] الاعیان ما یقتضی البطون حتی لا یطلع علیه احد غیرالله سبحانه و تعالی والی هذا اشیر فی بعض الادعیة الماثورة او استاثرت فی مکنون الغیب عندک علاوه آنکه اقتضاء ظهور و بطون مطلقا موجب تناقض است چون محرر اورق از اعتراض بر کلام اولیا اعراض دارد تا مقدور کلام اولیاء را تاویل کرده راجع بحق نمودن سعادت می پندارد هرچند به تکلفات بعیده مملو باشد و لهذا حرفی چند بعرض میرسانید قصد[2] این نیست آنکه برین معترض یا مولوی عبدالغفور اعتراض کند بلکه مد نظر آنست که از کلام جامی و قیصری دفع اعتراض شود و حق بر منصه ظهور آید و الله الموفق

توضیح این مقام و شرح این مرام آنکه عموم ظهور هر اسم بر جمیع اشیا هم مخالف کشف است وهم منافی عقل کما ذکره

(1) ف من (2) ه زید نیست

السید اما این قدر در نظر اهل کشف ثابت شده که ظهور بر مظهر خود ما دامی که آن مظهر متصف بمظهریت آن اسم است ضرور پس در جمیع ازمنهٔ مظهریت ظهور تاثیر اسم بران مظهر لازم و اگر در ازمنهٔ مظهریت انقطاع ظهور اثر شود لازم می آید که دران انقطاع یا آن مظهر از مظهریت بیرون رود هذا خلف یا اسم دران زمان معطل ماند و هذا محال

سوال جایز است که دران وقت آن اسم بر مظهر دیگر اظهار اثر فرماید پس تعطیل مستحیل لازم نمی آید

جواب اگر در صد هزار مظاهر آخر اظهار اثر کند درین مظهر خاص در حین اتصاف بمظهریت تعطیل متحقق آری اگر آن مظهر از مظهریت آن اسم بیرون شود و دردلالت اسم دیگر رود جایز خواهد بود که آن اسم دران مظهر دیگر ظهور کند چه تعطیل دران صورت است که باوصف ظهور اسم و مظهریت آن اسم از تاثیر باز ماند و اذا تمهد هذا فنقول قال الشیخ الاکبر رضی الله عنه فی الباب التاسع عشرمن الفتوحات المکیهٔ[1] کان جمیع ما خلق الله و او جده فی عینه مرکبا له ظاهر و باطن و الذی نسمعه من البسایط انماهی امور معقولهٔ لا وجود لها فی اعیانها فکل موجود سوی الله تعالی مرکب هذا هوالکشف الصحیح الذی لا مریهٔ فیه و هوالموجب لا ستصحاب الافتقارله فانه وصف ذاتی انتهی

قال السید العارف العالم السید محمد دایم فی الجواهر الزواهر فعلم من هذا آن کل شی مظهر الاسم الباطن و الظاهر المضافین معا و چون شواهد این مدعا از کتب قوم مستنبط میگردد و مظهریت جمیع اشیا مراسم ظاهر و باطن را معلوم شد قول قیصری رحمه‌الله درست افتاد که حضرت حق سبحانه را اسماء متقابله اند که به بعض آن[2] ایجاد اشیا است یعنی باسم ظاهر و به بعضی آخر اعدام یعنی، باسم باطن اگرچه مدخلیت معید و قابض وغیرهما در اعدام بعض اشیا نبود مخل مطلوب

(1) جزء اول صفحه ۱٦٧ (2) ف به بعض ایجاد آن اشیاء

نیست و قطع نظر از ثبوت مظهریت جمیع اشیاء مراسم ظاهر و باطن را میگوئیم که در عدم اشیا مظهریت اسما ضرور نیست چراکه ذات احدیت را چنانکه تجلیات الهیه در مراتب کثرت دایمی اند همین قسم تجلیات ذاتیه در مراتب وحدت نیز دایمی و ازین تجلیات اعدام اشیا حاصل و چون این تجلیات در مراتب وحدت اند مظهریت مظاهر و وجود آنها اصلا گنجائش نیافت که این امور مخصوص بمراتب کثرت اند پس با وجود عدم مظهریت اشیاء مراسماء معدومه را اعدام متحقق گشت

قال فی مقدمته ایضا کما ان وجود التعینات الخلقیة انماهو بالتجلیات الالهیة فی مراتب الکثرة کذلک زوالها بالتجلیات الذاتیة فی مراتب الواحدة و من جملة الاسماء المقتضیة له القهار و الواحد الاحد و الفرد و الصمد و الغنی و العزیز و المعید و الممیت و الماحی وغیرها بلکه هرگاه ذات حق سبحانه باسم الواحد الاحد که از اسماء لازمه غیر منفکه است متجلی گردد خواه در مراتب وحدت و خواه در مراتب کثرت اعدام عالم ضرور که وحدت حقیقیه جز بعدم وجود غیر صورت پذیر نمی شود و ازین تقریر اعتراض مذکور از کلام قیصری رحمة الله علیه و اعتراض مولوی عبدالغفور که پیشتر می آید باحسن وجوه اندفاع یافت و اعتراض باینکه اقتضاے ظهور و بطون مطلقا موجب تناقض است تدقیق فلسفی است قال ابو سعید ابوالخیر رحمة الله علیه حین سئل بم عرفت الله عز وجل قال عرفته لجمعه بین الضدین فتامل فی هذا المقام فانه من مزال الاقدام

عارف نامی مولانا عبدالرحمن جامی قدس سره السامی در لوایح می فرماید و سر در این آنست که حضرت حق سبحانه را اسماء متقابله است بعضے لطیفیه و بعضے قهریه و همه دایما در کار اند و تعطیل در هیچ یک جایز نیست پس چون حقیقتے از حقایق امکانیه بواسطه حصول شرایط و ارتفاع موانع مستعد وجود گردد رحمت رحمانیه اورا در یابد و بروی افاضه وجود

کند و ظاهر وجود بواسطه تلبس بآثار و احکام آن حقیقت متعین گردد بتعین خاص و متجلی شود بحسب آن تعین بعد ازان بسبب قهراحدیت که مقتضی اضمحلال تعینات و آثار کثرت صوری است ازین تعین منسلخ گردد و در همان[1] آن انسلاخ بر مقتضی[2] رحمت رحمانیه بتعین دیگر خاص که مماثل تعین سابق باشد متعین گردد و دران از هم فرو ریختن ثانی بقهر احدیت مضمحل گردد و تعین دیگر برحمت رحمانی حاصل و هکذا الی ماشاءالله پس در هیچ دو آن بیک تعین و شان تجلی واقع نشود و در هر آنی عالمی بعدم میرود و دیگری مثل آن بوجود می آید اما محجوب بجهت تعاقب امثال و تناسب احوال می پندارد که وجود عالم بریک حال است و در ازمنه متوالیه بریک منوال

رباعی :-

سبحان‌الله زهی خداوند ودود
مستجمع فضل و کرم و رحمت و جود

در هر نفسی برد جهانی بعدم
آرد دگری چو او همان دم بوجود

رباعی :-

انواع عطا گرچه خدا می بخشد
هر اسم عطیه جدا می بخشد

در هر آنی حقیقت عالم را
یک اسم فنا یکی بقا می بخشد

انتهی

اعتراض عبدالغفور مولوی عبدالغفور رحمة الله علیه بر این مقام اعتراض کرده میگوید میرسد سائل را که سوال کند چرا نشاید که بعد از افاضه وجود بر حقیقتی از حقایق برحمت رحمانیه قهر احدیه تاثیر خود را در حقیقت دیگر ظاهر گرداند نه[3] درین حقیقت و این حقیقت بر تعین خود باقی بوده باشد و

---

(1) ف همان انسلاخ (2) ف سابق است (3) ف کرده اند

برین تقدیر شک نیست که تعطیل هیچ اسم از اسماء الهٰی لازم نمی آید پس ثابت نشود آنکه حضرت حق سبحانه در دو آن بیک تعین و شان متجلی نگردد و نیز میتوان گفت که اگر اسمی از اسماء لطیفیه تاثیر کند در حقیقتے از حقایق و از اسماء قهریه هیچ اسم تاثیر نکند در زمان مقارن بوی لیکن هر اسم را صلاحیت تاثیر هست اگر اراده حق سبحانه بوی تعلق گیرد محذوری لازم نیاید محذور وقتی لازم آید که عجز که مستلزم نقص است در الوهیت تحقق یابد در این صورت که گفته شد ظاهر است که عجز نیست پس تعطیل باین معنے که مذکور شد استحاله ندارد انتهی کلامه

ایراد مصنف محرر این اوراق عفی الله عنه بعرض می رساند که مولوی درین محل در مقام منع است چنانکه از قول وی چرانشاید که ترجمه لم لایجوز است صراحةً معلوم میگردد از تحقیقات سابقه معلوم شده باشد که تجویز احتمالات عقلیه و منع و معارضت بمجرد احتمال بر مکشوفات اهل کشف متوجه نیست که این فقیر را در اثبات مطالب خود رفع استحاله عقلیه کافی است نه دفع احتمالات که داب اهل نظر است و قطع نظر ازین مولوی در این محل از داب مناظره غافل است چراکه میگوید پس ثابت نشود که حضرت حق سبحانه دردو آن بیک تعین و شان متجلی نگردد و ظاهر آنست که این تفریع مفهوم از لفظ پس که ترجمهٔ فارسی است نتیجه تقریر است پس اسلوب عبارت حاکم است باین که مستدل[1] دعوی ثبوت عدم تکرار از تجدد امثال یا از عدم تعطیل اسم میکند و مولوی اعتراض میکند که این امر ثابت نمی شود و حال آنکه اصل آنست که عدم تکرار تجلی مقدمه ایست که ثبوت آن نیز نزد جمیع صوفیه ثابت و مسلم است این مقدمه مسلم الثبوت جزو دلیل است پس بایست که اعتراض خود نتیجه چنین می

(1) ف معتدل

بر آورد پس ثابت نمی شود تجدد امثال یا ثابت نمی شود اضمحلال بقهر احدیت تا اعتراض متوجه می گشت و می گفت که چون عدم تکرار ثابت نمی شود پس ثابت نمی شود که افاضۀ وجود بر حقیقت امکانیه برحمت رحمانیه و انسلاخ ازان بقهر احدیت است و منشا غلط مولوی آنکه عارف جامی درمتن می فرماید پس در هیچ دو آن بیک تعین و شان تجلی واقع نشود و ظاهر عبارت موهم[1] آنست که تفریع نتیجه دلیل است نه جزو دلیل و اگر بغور نظر ملاحظه کرده شود چنین معلوم می شود که این عبارت عارف نتیجه دلیل نیست بلک جواب سوال مقدر است

تقریرش اینکه چون رحمت رحمانیه افاضه وجود نماید و قهر احدیت اضمحلال کند و باز رحمت رحمانیه افاضه وجود سازد تکرار تجلی لازم می آید و این تکرار نزد صوفیه باطل و تقریر جواب آنکه در همان آن انسلاخ بر مقتضی رحمت رحمانیه متعین[2] گردد و هکذا الی ماشاء الله و چون ایجاد مماثل شد در هیچ دو آن بیک تعین و شان تجلی واقع نشد پس برین تقریر این عبارت جامی بیان سبب مثلیت است نه بیان سبب اعدام فتفکرفیه فانه دقیق

و چون عدم تکرار تجلی محتاج بدلیل نبود لهذا شیخ رضی الله عنه در فص[3] شعیبی می فرماید و اما اهل الکشف فانهم یرون ان الله یتجلی فی کل نفس و لایتکرر التجلی الخ و اما قول مولوی مغفور و نیز میتوان گفت الخ راجع است باعتراض که بر کلام قیصری ذکر کرده شد و از جواب آن اگر بتامل نظر نماتی جواب تمام مقدمات حاشیه مولوی مستنبط میگردد باید دانست که کلام جامی دریں مقام متردد است هم احتمال آں دارد که اعدام و ایجاد بمذهب وی باسماء متقابله باشد چنانکه قیصری قایل است و رباعی که نوشته موید آن است

---

(1) ف موهم هم (2) ف بتعین (3) شرح فصوص الحکم للجامی صفحه ٢٦٢

انواع عطا گرچه خدا می بخشد
هر اسم عطیه جدا می بخشد

در هر آنی حقیقت عالم را
یک اسم فنا یکی بقا می بخشد

و هم احتمال آن دارد که اعدام نزد وی بسبب قهر احدیت است بعض الفضلا میفرماید لایخفی ان الاحدیة لا ینسب الیها لطف و قهر اصلا محرر اوراق محی الله عنه سیئات الاخلاق بعرض میرساند احدیت در استعمال مشهور بمعنی ذات منقطع الاشارات است که از ظهور و بطون نسبت و اعتبار اجمالا و تفصیلا مبرا است و تحقیق آن است که از زبان الهام ترجمان حضرت فخرالاولیاء قدس الله تعالی استماع نمود که احدیت نام مرتبه وحدت و حقیقت محمدی است صلی الله علیه وسلم و این مرتبه وحدت ذوی الوجهین است وجهی که ببطون صرف دارد نام احدیت می یابد و وجهی که بجانب ظهور و تفصیل دارد مسمی بواحدیت میگردد پس توجه احدیت معنی ظهور تفصیلی است و توجه واحدیت مثبت آن

عارف جامی در نصوص می فرماید و یسمی بمرتبة الجمع والاحدیة الجامعة واحدیة الجمع و مقام الجمع و حقیقة الحقایق و بحقیقة المحمدیة و ایضافیه الاحدیة و الواحدیة ذاتیتان للذات الواحدة اما احدیتها فمقام انقطاع الکثرة النسبة و الوجودیة و و استهلاکها فی احدیة الذات اما واحدیتها و ان انتفت عنها الکثرة الوجودیة فالکثرة النسبة متیقن التحقق اذ الواحد من حیث کونه مبداء للعدد نصف الاثنین و ثلث الثلثة و ربع الاربعة وجزء من ای عدد و فرض هذه النسبة ذاتیة التحقق للواحد و لکن ظهورها مشروطة بتعدد[1] الواحد بذاته فی تفاصیل مراتب العدد وجودا و علما فافهم تقدم مقام الاحدیة علی الواحدیة و الحضرات الاسمائیة

(1) ف بتعداد

و شیخ عبدالکریم جیلی قدس سره در انسان کامل[1] میفرماید احدیت عبارت است از تجلی ذاتی که اسما و صفات و هیچ شی را از موثرات آن دران مرتبه ظهور نیست پس احدیت نام صرافت ذات است که مجرد از اعتبارات حقیه و خلقیه است و تجلی احدیت را مظهری در اکوان اتم تراز تو نیست هرگاه که مستغرق شدی در ذات خود و اعتبارت را فراموش ساختی و تجرد در خود راه خواطر مسدود ساختی پس تو تو باشی از غیر آنکه نسبت کنی بسوی خود چیزی از اوصاف حقیه یانعوت خلقیه پس این حالت در انسان مظهر احدیت است در اکوان و این اول تنزلات ذات است از حجابی عمابسوی نور مجالی[2] و اعلی تجلیات ذات همین تجلی است که متمحض و متنزه است از اوصاف و اسماء و اشارات و نسب[3] و اعتبارات بحیثیتی که وجود جمیع این همه در آن است لکن بحکم بطون نه بحکم ظهور انتهی کلامه مترجما

نعم الاستاذ و نعم المرشد و از این جا بوضوح پیوست که وجود جمیع اسماء و صفات و نسب[4] و اعتبارات در مرتبه وحدت بحکم بطون متحقق و در اربعین می فرماید پس بدانکه این تجلی احدی رابطهٔ است در بطون و ظهور یعنے صلاحیت آں دارد که امر ثالث درمیان بطون و ظهور باشد چنانکه خط موهوم در ظل شمس مرئی میگردد و لهذا محققون آن را ببرزخهٔ کبری نام نهاده اند پس احدیتے که برزخ است در ظهور و بطون و آن عبارت است از حقیقت محمدیه که فلک ولایت و معبر است ازان بمقام او ادنی و علم مطلق و بیان صرف و عشق مجرد از نسبت عاشق و معشوق و همین قسم اطلاق علم مطلق دران مرتبه بارادهٔ تنزیه اوست از نسبت و معلوم و اطلاق وجود مطلق یعنے نسبت حدوث و قدم پس این مرتبه عبارت است

---

(1) باب خامس فی الاحدیة جزء اول صفحه ۲۸ (2) ف مجالی
(3) ف نسبت (4) ف نسبت

از احدیت جمع باسقاط جمیع اعتبارت و نسب و اضافات و بطون سایر اسما و صفات و از اینجا است که بعض آنرا نسبت بمرتبه الوهیت نموده اند بملاحظه عینیت اسما و صفات و شان مخصوص بذات انتهی کلامه مترجما

در لطایف الاعلام در ترجمه احدیت جمع اورده که مرتبة که مراد باحدیت جمع اول تعینات ذات و اول مراتب آن که غیر ذات را اصلا اعتبار نیست و بدین معنی است اشارت بقول حضرت صلی الله علیه وسلم کان الله و لاشی معه چراکه در امر در مرتبه ذات احدیت جمع وجدانی[1] است و دران مرتبه امری دیگر نیست سوای ذات وحده که در وی جمیع نسب مندرج است واحدیت آن عین ذات واحده است پس این نسب اگرچه بصور اوصاف ظاهر شده در مرتبه ثانیه که حضرت تفصیل و تمیز معلومات است و جامع این معلومات نیست مگردو صفت که وحدت و کثرت است و هریکی ازین دو صفت که صورت نسبتی است از نسب ذات جامعه مجتمعه غیر المعرفة و المتفرقة و تفرقه که باین دو وصف حاصل شده در نفس الامر تفرقه حقیقی نیست تا این تفرقه مشتت شمل جمعیت ذات گردد چه اینها نسب ذات اند در اول مراتب ذات که بنفی غیریت و غیر حکم کرده می شود پس این نسب و اضافات و اوصاف باشد که حکم کرده شد بتفرقه درمیان اینها و موصوف در مرتبة ثانیه مفصلا صفات از روی باطن خود شیون ذات اند که عین ذات اند نه غیر آن چه دران مرتبه غیر و غیریت اصلا نیست نه چنانکه این اوصاف نبودند بعده اوصاف بذات شدند بلکه اینها عین ذات اند و این است مقام احدیت جمع که صحیح نمی شود درین مقام رویت تفرقه در ذات از حیثیت تعین و اطلاق یابگو که صحیح نمی شود رویت تفرقه در ذات از حیثیت حقیقة الحقایق و تجلی اول و چون مقام احدیت جمع بر

---

(1) ف وحدانی

جمیع مراتب بلند و فایق است بفوقیتی که واصف و موصوف و ذات و شیون عین ذات واحده می شود بلامغایرت غیریت و لهذا کسے که سیر او از تاثیر مراتب تفرقه و تقید بثمرات و انجذاب برویت آن تفرقه مترقی[1] شود بسوی حضرت احدیة جمع وقت خلو حقیقی او از احکام کثرت و غیریت باقی نمی ماند از حقیقت او هیچ شی مگر این حقیقت احدیه وهو القایل بقوله

شعر :— تحققت اناف الحقیقه واحد
و اثبت صحوالجمع محوالتشتت

و قوله :— ع انا من اهوی و من اهوی انا

و قوله شعر :— تحققت انی عین من انا عبده

و امثال ذلک مماقد عرفت ماهو المراد به انتهی کلامه مترجما

و ازین تحقیقات رایعه پیرایهٔ وضوح یافت که حقیقت محمدیه در مقام انتفاء صفات و انقطاع اعتبارات احدیت است و بملاحظه ثبوت صفات واحدیت و چون حقیقة الحقایق که اجمال جمیع صفات است در جمیع حقایق ساری است انفکاک هر دو توجیهش که احدیت و واحدیت است از وی ممتنع چه احدیت و واحدیت ذاتیان اند مر این حقیقة الحقایق را کما سبق و انفکاک ذات و ذاتیات محال کما حقق فی موضعه بضرورت هر حقیقت را مقام انقطاع صفات و بطون اعتبارات خواهد[2] شود که عارف جامی آنرا بقهر احدیت تعبیر نموده و سبب اعدام دانسته و ظاهراً دران مقام معترض مراد باحدیت معنے مشهور گرفته باقهر بمعنے مصدر قهار که در مرتبهٔ اسماء است فهمیده و مقابلهٔ قهر بلطف موید آن است و چون از سریان حقیقة الحقایق در جمیع حقایق و عدم انفکاک هردو توجیهش معلوم شد که در هر حقیقت امکانیه بودن قهر احدیت لازم پس قول مولوی مغفور که چرانشاید که بعد از افاضه وجود بر حقیقتی از رحمت رحمانیه قهر احدیت تاثیر خود را در حقیقت دیگر

---

(1) ه ترقی (2) ف بود

ظاهر کرده اند الخ ناشی است از عدم کشف حقیقت مقام و غفلت از علو مقام عارف جام و چون غالب در کلام عارف جام آنست که ایجاد و اعدام بسبب اسما است و در صورت اخذ احدیت بمعنی متعارف تناقض بین الکلامین باقی می ماند لهذا توجیهه دیگر بخاطر می رسد که دافع تدافع باشد یعنی مراد باحدیت مرتبه معروفه نیست بلکه چون احد و واحد از اسماء ذاتیه حق است و اتصاف او سبحانه باین اسم باوجود احدی از افراد عالم غیر متصور پس اتصاف حق باسم احد که عارف جام آنرا تعبیر باحدیت نموده مقتضی قهری است که بان قهر اعدام عالم می شود و بر این تقریر لازم نمی آید اعتراضی که بر قیصری وارد کرده اندکه مظهریت عالم جمیع اسما را در جمیع احیان لازم نیست و نه این اعتراض که احدیت متصف بلطف و قهر نمی شود و نه تدافع بین کلامین

اصل سی و هشتم در بطلان حرکت در وجود

گمان نکنند که در تجدد امثال توارد وجودات می شود و در وجود حرکت است چه بقاء موضوع در حرکت شرط است و در تجدد وجود و موجود هر دو متبدل میگردد و حرکت در وجود فی نفسه باطل است زیراکه وجود حقیقی که واحد است بوحدت حقیقیه و واجب بوجوب حقیقی تعالی عن ان ینسب الیه زوال او تبدل و وجود مصدری که بمعنی کون است نسبتی است در شی و نفس آن چنانکه وجود رابطی نسبت است در شی و غیر آن و لهذا یعبر عنهما بوجود الشی فی نفسه و وجود الشی لغیره و جمیع نسب[1] متشخص نمی شود مگر به تشخص اطراف پس زوال شخص وجود بی زوال شخص[2] موجود محال حال آنکه بقاء موضوع در حرکت شرط است اذا فات الشرط فات المشروط پس حرکت در اصل وجود در اصل باطل است شارح تجرید برین مطلوب دلیلی آورده که موجود بدون وجود متقوم[3] نمی شود

---

(1) ف نسبت (2) ف شخص (3) ف متقدم

و بقاء موضوع متقوم در حرکت شرط است پس اگر شخصی در وجود حرکت کند هر آئینه آن شی بدون وجود باقی و متقوم ماند و هذا باطل و برین دلیل خود اعتراضی کرده که چنانکه هیولی متقوم بصور متواردہ[1] می شود جایز است که تقوم موجود نیز بوجودات[2] متواردہ[3] باشد نه بوجود واحد متعین محقق دوانی متصدی اثبات دلیل شده در جواب اعتراض مذکور میگوید معنی بقاء شی استمرار وجود است و چون وجود شی بحرکت زایل شد آن شی باقی نماند و لایخفی علیک مافی هذه المراتب الثلثة فتفکر و تدبر

و تحقیق آنست که زایل از شخص وقت تجدد تنها وجود نیست چنانچه بوهم سبقت میکند و نه وجود یا بعضے عوارض مشخصه چنانکه مذهب بهمنیار است و نه وجود یا مطلق عوارض فقط چنانکه بر شیخ اشعری وغیره که قایل بتجدد اعراض[4] اند لازم می آید بلکه فانی و زایل ازوی وجود او و عوارض او و صفات او و ذات او و ذاتیات او و باجمعها و باقی نمی ماند مگر هویت حقه که ساریه است در جمیع موجودات و تمام هویات سائر اشیاء و ذات و صفات که به نسبت هویت حقه بمنزله صفات اند در معرض زوال می آید

سوال اگر کسی گوید پس ذات اشیا تبدل نیافت

جواب گوئیم که ذات شی عبارت است از ما یستند الیه الاسماء و الصفات چنانکه شیخ عبد الکریم جیلی در انسان کامل نوشته و علماء نظر هم میگویند که ذات و ماهیت مایقع فی جواب ما هو و شک نیست که استناد اسماء و صفات زید مثلا بهویت خارجیه است نه بآن امر که بعد تحلیل برروی کار می آید پس تبدیل هویات همان تبدل ذوات آنها است و بقای حقیقت حقه ساریه منافی تبدل ذوات نیست پس الله سبحانه که عین وجود متجلی است بتجلیات غیر متناهیه که بهریکی

---

(1) ه متواتره (2) ه بموجودات (3) ه متواتره (4) ف اعراض

آں تجلیات تعیین هویتی از هویات ممکنات می شود و هر تجلی غیر مکرر که تکرار تجلی موجب نقص است و لهذا باتفاق صوفیه رحمهم الله تکرار تجلی محال و بدستور انقطاع تجلی نیز مستلزم منقصت پس ضرور افتاد که در هر آن تجلی شود که نه در قبل شده بود و نه بعد خواهد شد پس اگر شخصی در یک آن استقرار وجود یابد لازم می آید که تجلی ایجادی که متعلق بدان شخص است یامعطل شود از فیض وجود یا مکرر گردد یا دران آن منقطع باشد پس مقتضای همان تجلی ثانی هم اعدام شی و هم ایجاد مثل آنست و این است معنی آنچه حضرت فخر الاولیاء قدس الله سره العزیز در صفت تجلی فرموده اند که هر شی پیدا ازو غایب درو است کمامر

و برین تقریر سبب اعدام اشیانه امکان است کما قیل و نه حدوث کما توهم و نه اسماء قهریه و نه قهر احدیه و غیرها و ارجو من الله العلیم ان یکون هذا هو مراد الشیخ الاکبر من قوله فی فصوص الحکم و اما اهل الکشف فانهم یرون ان الله یتجلی فی کل نفس ولا یتکرر و التجلی و یرون شهودا ان کل تجلی یعطی خلقا جدیدا و یذهب به تجلی فذهابه هو الفناء عند التجلی و البقاء بما یعطیه التجلی الاخر فافهم

هر چند شراح فصوص درین مقام چیزها نوشته اند اما اگر منصفی بغور[1] نظر و امعان و تدقیق بر تقریر فقیر توجه فرماید امید است که معنی عبارت شیخ اکبر همین تقریر یابد لاغیره فان اردت التفصیل فارجع فی شرح الفصوص

سوال اگر امر واحد مقتضی دو نقیض نمی تواند شد و علت وجود افاده ضد معلول چگونه نماید پس اعدام و ایجاد را اثر تجلی واحد گفتن معقول نیست

جواب اقتضای امر واحد نقیضین را در صورت اتحاد محل و زمان محال اما در صورت که فعل امر واحد بیک[2] شی نقیض

---

(1) ف بغور (2) ف یک

فعل آن بدیگری باشد محال نیست نمی بینی که فعل دوا اعدام مرض و ایجاد صحت است و فعل نجار اعدام هیئت خشبیه است و ایجاد هیئت سریر و فعل تقوی اعدام عقاب و ایجاد ثواب است و علی هذا القیاس چون در حیز معین جسمی متحیز باشد چون جسمی دیگر دران حیز حلول کند حلول جسم ثانی مستلزم زوال جسم اول ازان حیز و استقرار جسم ثانی دران حیز معین می گردد کما لایخفی علی ذی الفطرة السلیمة پس اگر تجلی واحد شخصی را معدوم گردد و ایجاد مماثل نمود استحاله لازم نیاید و لهذا قوم می فرمایند که باطن هر جلال جمال است و باطن هر جمال جلال بلکه باطن هر اسم از اسماء متقابله اسم مقابل او است بل جمیع اسما در هر اسم مندرج اند شنیده باشی که باطن باطن ظاهر بود و الا نه لازم می آید که ظهور حادث شود و اثبات حالت منتظره بحق ثابت میگردد و مفاسد دیگر بسیار سر میکشند و باطن ظاهر باطن است و بر همین قول مبتنی است کان الله ولم یکن معه شی وهو الآن کما کان

سوال تجلی ایجاد را مقتضی اعدام گفتن معقول نیست بلکه آن تجلی ایجادی نماند و ایجادی و اعدامی معا گشت

جواب لامشاحة فی الاصطلاح مراد بتجلی ایجادی آنست که افاضه وجود کند و بهمین قدر تسمیه آن بتجلی ایجادی درست گشت و از اعدام امر دیگر لازم او باشد مخل در اثر تجلی ایجادی نیست و چون عدم تکرار لازم است و عدم تکرار را عدم متعلق لازم پس ایجاد اثر آن تجلی است اصالة و اعدام اثر آن لزوما بود لهذا قوم بتجلی ایجادی نامیدند

سوال و جواب شیخ نور الدین[1] واقف تخلص لاهوری که واقف ظاهر و باطن بود و در علوم عقلیه و نقلیه استعداد کامل داشت روزی از جناب عالمیان مآب حضرت فخر الاولیاء رضی الله عنه

---

(1) ف ه العین

سوال کرد که تکرار تجلی محال و تجدد امثال متحقق علیه پس هرگاه شخصے باثر تجلی ایجادی موجود شد و باز معدوم گشت و مثل ان بتجلی ایجادی موجود گردید تکرار تجلی ایجادی لازم آمد و بعد از عرض این سوال معروض داشت که باچسیاری از اکابر لاهور و بلاد هندوستان استفسار این معنی نمودم جواب شافی حاصل نشد حضرت فخر الاولیاء مدظله العالی رضی الله عنه فرمودند که تجلی ایجادی تجلی واحد است که از ازل تاابد مستمر است و این تجلی مشتمل است بر تجلیات ایجادیه غیر متناهیه که بهویات عالم متعلق اند پس آن تجلی کلی که محیط اجزاء غیر متناهیه خود است واحد است و اثر افاضهٔ آن تجلی عالم جملی و تعین کلی است که محتوی است بر عوالم کثیره و تعینات جزئیه و باقی است تاابد الآباد و آن شخص واحد است که بافاضهٔ آن تجلی کلی متعین بتعین واحد است اگرچه عقل دروی کثرت را اعتبار میکند و گاهی باعتبار زمان تقسیم میکند بنشاۂ دنیا و آخرت و نزد بعضے عالم برزخ سیوم است و گاهی بسوی ازمنه متعدده چنانچه شهور و اعوام و لیالی و ایام و ساعات و آنات و گاهی باعتبار مراتب تقسیم میکند بعالم غیب و شهادت یا عالم امر و خلق یا اعیان و ارواح و مثال و شهادت و حضرت جامعه و گاهی باعتبار نوعی از افتقار و احتیاج بسوی عالم جواهر و اعراض یا مجردات و مادیات و گاهی باعتبار وضع بعالم علوی و سفلی و گاهی باعتبار ترکیب و تحلیل بعالم عناصر اربعه و مرکبات ثلثه و شک نیست که اعتبارات عقل غیر متناهی و بمقابله هر اعتبار عالمی و این عوالم غیر متناهیه مندرجه است دران عالم کلی که واحد حقیقی است و بازاء هر یکی از افراد این عوالم فردی از تجلیات غیر متناهیه که دران تجلی مندرج است سرگرم ایجاد و تکوین است مثال خط شعاع آفتاب ازاوج سما تاروی زمین خط واحد است و چندین هزار ذرات با

آن خط شعاعی از هر طرف پیوسته و هر یکی از ذرات از هر یکی از اجزاء آن خط شعاعی که بمحاذات متصف است اقتباس نور می کند و تکرار نه دران خط شعاعی است نه در اجزاء آن و کذا الحال فی جمیع الصفات ای عزیز بان حسن وادا که از زبان فضیلت[1] ترجمان حضرت فخر الاولیاء قدس الله سره شنیده ام از احاطهٔ تحریر و تقریر بیرون است و از لذت آن بیان خاص که موقوف بسماعت است چه شرح دهم که از حدبیان فزون است رضی الله عنه آمین یارب العالمین و هذا تمام المقال فی مسئلة تجدد الامثال فتذکر و تذکر فانها فی غایة الاشکال

اصل سی و نهم دربیان مرات

بدانکه ماهیات و قابلیات آئینه ذات و صفات حق است و و خاصهٔ آئنه آنست که عکس که درو ظاهر شود بر مقتضی او ظاهر شود چنانکه در آئنه کج عکس کج نماید و در طولانی طولانی و در بزرگ بزرگ و در خورد خورد و در آئنه مقعر خورد و در محدب بزرگ و ساکن در آئنه متحرک متحرک نماید در عکس عکس و گاهی راست چپ و چپ راست نماید چنانکه در اکثر مرایا مشاهده است و گاه راست و چپ بر حال خود نماید چنانچه در آب و جسم مصقل که بر زمین افتاده باشد و درین جسم و آب صورت سرنگون نماید و این اختلافات نتیجه آئنه است و چنان می نماید که اختلاف دران چیز است که مقابل آئنه باشد و لیکن این تاثیرات در ظهور صورت مقابل است نه در حقیقت صورت و ظهور نسبت است نه حقیقت و هیچ حقیقتے در حقیقتے موثر نیست چنانچه در فصوص بیان فرموده و دیگر خاصه آئنه آنست که مرئی نباشد و هرچند جهد کنی که روی آئنه را بینی نتوانی با آنکه بحاسه چشم می بینی که صورتے در آئنه نیست چنانچه امام غزالی و شیخ محی الدین و شیخ صدرالدین فرموده اند صورتے که در آئنه می نماید اگر گوئی که صورت مقابل

---

(1) ف فیض

است در آئنه راست نیست زیراکه حلول یک صورت جسمی در دو محل در ان واحد محال است بلکه پیش محققان صوفیه اتفاق است که صورت مکرر در وجود نیست و نبوده و نخواهد بود سخن امام کبار محققان شیخ ابو طالب مکی است قدس الله سره ان الله تعالی لا یتجلی فی صورة الاثنین و باین معنی شیخ علاؤ الدوله در عروه وغیر او تصریح کرده اند پس تکرار صورت پیش این طائفه محال است زیراکه تکرار مشعر بعجز است و عجز محال اگر گوئی که صورت درمیان آئنه و مقابل است ان نیز غلط است ببداهت عقل و حس قال فی شرح حکمة العین و ینبغی ان یعلم ان افلاطون المؤید لم یذهب الی ان کل ما یتصور فله صورة موجودة قائمة بنفسها بل الی ان الصورة المرئیة فی المرایا و غیرها من الاجسام الصقلة و الصور المتخیلة و امثالها صور موجودة قایمة بنفسها اذلو کانت الصورة فی المراة لما اختلف روية الشی منها باختلاف مواضع نظرنا الیها فان الهیئات الثابتة فی الاجسام کالسواد وغیره لا یختلف رویتها لها باختلاف مواضع نظرنا الیها لکن یختلف علی مایشهد به التجربة فلیست فی المراة و لافی الهواء لانه شفاف لا یظهرفیه شی مع اذا قد نری عند نظرنا فی المراة ماهو اعظم من الهواء کالسماء و لیست هی صورة ذلک بعینها علی ان انعکاس الشعاع عن المراة الی وجهک و الی کل مایری فی خلاف جهة المراة فان القول بالشعاع باطل من وجوه کثیرة بل هو صورة جسمانیة موجودة فی عالم متوسط بین عالمی العقل و الحس یسمی بالعالم المثالی وهی قایمة بذاتها معلقة لافی مکان و محل و قد یکون بهذه الصورة المعلقة لافی مکان و محل مظاهر فصور المراة مظهرها المراة و صور الخیال مظهرها التخیل و کذا الحس المشترک و غیرها من القوی الجسمانیة لا متناع الطباع الکبیر فی الصغیر و بعضے گفته اند آینه آلتے است برای دیدن چیزی که در مقابل آن باشد و چون در ادراک مبصرات لون شرط است و آئنه بواسطه کمال صفا هیچ لون ندارد پس چون آئنه

قابل دیدن نیست خط شعاع بصر که بآئنه رسد منعطف شود و بچیزی رسد که در مقابل است پس هیچ صورت در آئنه نباشد و و برین اعتراض کرده اند که اگر چنین بودی صورت مقابل چنانکه هست بعینه بنمودی بے تفاوتے و لیکن به نسبت چنانکه گذشت پس انعطاف خط شعاعی نباشد و این فقیر را چنین بخاطر می‌آید که چرا نشاید که انعطاف خط شعاعی باشد و اختلاف بواسطه تاثیر مرایا باشد در خط شعاعی چون تاثیر آن در صور منطبعه بر تقدیر انطباع صورت در مرات و موید این معنے که بتجربه معلوم شد که اگر شخصے در شعاع چراغی باشد و آئنه در تاریکی در مقابل او باشد این شخص مقابل در آئنه می نماید و حال آنکه هیچ نوری محیط بآئنه نیست و احاطه نور بمبصر شرط است در ابصار باتفاق حکما و علما پس آنچه مینماید بواسطه آئنه صورت مقابل است که نور چراغ باو محیط است نه صورت منطبعه در در مرات و در نا پیدائی آینه فرق نیست میان آنکه آئنه در روشنائی باشد یا در تاریکی و برین سخن می آید که چرا نشاید که نوری که محیط است بصورت مقابل بتبعیت صورت منطبع شود در مرآة بواسطه کمال صفاء مرآة[1]

و شیخ در فتوحات می فرماید که حق تعالی آئنه را نموداری آفریده است برای اظهار عجز و حیرت خلق از معرفت او تعالی و میگوید این صورت نه موجود است نه معدوم نه مجهول است نه معلوم نه منفی نه مثبت و هر کس درین مسئله نه صادق است نه کاذب وهم چنین است حکم خیال نه موجود نه معدوم تا بآخر و از ینجا است اختلاف طوایف در حقیقت ممکنات که موجود است یا معدوم چراکه موجود ممکن وجود خیالی است و معرفت مسایل مراة کلید معرفت حقایق کلیه است اگر نیکو تامل کنی و زعم این نادان درین مسئله آنست که انطباع صورت است در مرآت صورت و هرچه بحاسه بصر

(1) ف گردد

مدرک شود بواسطه انطباع صورت مقابل است در مردمک چشم بواسطه صفا آن نه بوصول خط شعاعی بمقابل چراکه شعاع عرض است قایم بمردمک و عرض از معروض منفک نشود لیکن چون صورت منطبعه مماثل صورت مقابل است از ادراک مثلی دیگر لازم می آید و هم چنین هرچه بحواس ظاهری و باطنی مدرک می شود و عقل ادراک آن صورت کند که در یکی از آلات او که حواس است حاصل شود و بمماثلت در ادراک امر خارجی لازم می آید و موید این معنی است قاعدهٔ کلیه که پیش صوفیه مقرر است که هرچه در نفس مدرک جزئی ازان نباشد ادراک آن ممکن نباشد و برین معنی تمثیلات آورده اند و مقوی این است که حکما علم را تعریف کرده اند بحصول صورت شی در عقل یعنی حصول مثل آن صورت در عقل یا در یکی از آلات جزئیهٔ او و مثلیت من کل الوجوه محال والا لازم می آید که مثلین عین یک دیگر باشند پس از ادراک یک مثل ادراک مثل دیگر کما هی لازم نیاید از اینجا است اختلاف بر حاکمی بر حقیقت شی با حاکم دیگر باوجود سلامت عقول و اذهان جمیع حکام الا آنکس که عین وجود اشیا باشد بر این وجه که پیش از این گذشت اعنی من حیث الظهور من حیث الذات حقیقة کالوجود البحت[1] المطلق او شهودا و اضمحلالا فی الوجود المطلق و بقائهٔ به و اگرچه این کمینه این مسئله را در کتابی صریح ندیده اما مستنبطه است از کلام اکابر محققان چون فتوحات و مفتاح الغیب و مثنوی مولوی چنانچه فرموده اند که هرکس بر[2] حقیقت جزئی بمناسبت بینش و ادراک و ذوق خود حکمی میکند چون کسیکه شیشهٔ رنگین در پیش چشم گیرد و بر آفتاب حکم کند برنگ شیشه و چون کسے که صفرا بر ذایقه اوغالب باشد هرچه بچشد گوید تلخست و همه بر حسب وجدان خود صادق اند لیکن در حکم بر امر خارجی بعضے

---

(1) ف ح البدر (2) ف هر حقیقت چیزی

صادق اند و بعضے کاذب نظر بواقع نه به علم و از اینجا است که اهل شهود مادام که درین مقام فنا وسکرند و قیود و رسوم خلقیه و کثرت بالتمام در نظر ایشان مضمحل شده نه منعدم زیراکه وصول باطلاق حقیقی حقیقیه محال است باتفاق محققان و نهایت کمال محمدی تعین اول است قایل اند بوحدت صرف که تجرید و توحید است و جمع بے تفرقه و محجوبان قایل اند بکثرت صرف که تفرقه بے جمع است بواسطه غلبۀ احکام کثرت بر ادراک قوی ایشان

گلشن :— اگر در خویشتن گردی گرفتار
شود عالم حجاب تو بیکبار

و منتهیان کامل که بمقام تمکین و صحوثانی و بقا بوجود حقایق رسیده اند که ایۀ ید الله فوق ایدیهم و حدیث هذه ید الله و هذه ید عثمان اشارت بدان است قایل اند بجمع مع التفرقه که مقام جمع الجمع است زیراکه ادراک ایشان مفید[1] نیست بقیود خلقیه که ظلمت است و مطلع اند بر حقایق اشیا علی ماهی علیها فی انفسها پس حصول صور اشیاء در عقول ایشان بر وجهی است که اشیا است بے تغیر و تقیدی که از مدرک مقید عارضی صور حاصله میشود چنانچه در تمثیل رویت بشعاع آفتاب دانستی پس این طایفه اخیر دایم در مقام استقامت اند و مراۃ حقیقت ایشان نقطه وسطۀ دایره عالم مثال است یا قریب بان و در کلام ایشان هم جمع صرف است و هم تفرقه صرف و هم جمع مع التفرقه و هم تشکیک بین الجمع و التفرقه کقوله تعالی وما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی و جمع بے تفرقه هوالاول و الآخر و الظاهر و الباطن کل شی هالک الا وجهه انت الظاهر فلیس فوقک شی و انت الباطن فلیس دونک شی (الا کل شی ماخلا الله باطل) و جمع مع التفرقه ولله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله وهو معکم اینما

---

(1) ف مقید

کنتم الا انه بکل شی محیط مایکون من نجوی ثلثة الا هو رابعهم و لاخمسة الا هو سادسهم ولا ادنی من ذلک ولا اکثر الا هو معهم اینما کانوا لو دلیتم بحبل لهبط علی الله تفرقه صرف آیات واحادیث که در احکام و قصص و غیر آن وارد است و مشرب شیخ محی الدین در توحید جامع همه انواع است و مقید نیست بطوری بدون طوری برای آنکه او قطبیست که بر قلب محمد است صلی الله علیه وسلم بلکه او خود در فتوحات میفرماید

انا ختم الولایة دون شک

لورث الهاشمی مع المسیح

و مشرب محمدی چنانچه از آیات واحادیث معلوم میگردد مخصوص نیست بطوری دون طوری نه در توحید و نه در اعمال چنانچه در عوارف مذکور است شیخ محی الدین در اصطلاحات میفرماید التلوین ینتقل العبد فی احواله وهو عند الاکثرین حال ناقص و عندنا هو اکمل المقامات و حال العبد فیه حال قوله تعالی کل یوم هو فی شان و التمکین عندنا هو التمکین فی التلوین و قیل هو حال اصل الوصول قلت لهذا کثرت فیه الاقاویل و اختلف الالسنة بالرد و القبول و مال بعض المشایخ الی طعنه اما لاختلاف المشرب و بعده و اما لمصلحة العامة لیکن هرچه سلاطین یک دیگر را گویند گدایان را تقلید ایشان نرسد

باز آمدیم به بحث مراة و گاه باشد که صورتی یا شعاع در مقابل مراتی باشد و مراتی دیگر در مقابل اول و دیگری در مقابل دویم و هم چنین تا پانصد و هزار در همه آن صورت و شعاع بنماید و از هر مراة و آن صورت با شعاع مکرر و متغیر نماید دران صورت باشعاع تغیری که مقتضای آن مراة باشد پیدا آید و در حقیقت در اصل هیچ تغیر و تکرار نباشد چنانچه نور آفتاب برماه افتد و از ماه بر آئنه و از آئنه بر دیوار صیقل و از دیوار بر زمین در هریک آن نور ضعیف تر شود بخاصیت محل و بعد از اصل بکثرت وسایط و این دلیل

است که انعطاف خط شعاعی نباشد بلکه خاصیت صفا آنست که هرچه در مقابل واقع شود در جسم[1] صافی منطبع شود بشرط آنکه یک طرف از جسم صافی مظلم باشد و الا قابل انطباع نباشد پس اگر همه نورها را گوئی که نور آفتاب است راست باشد و حقیقت آن باشد و اگر گوئی که نور آفتاب و ماه آئنه و دیوار و زمین است هم من وجهی راست باشد و ازین تکرار مراد آنست تا معلوم گردد که این حدیث نبوی چه معنے دارد ان لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة لوکشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهی الیه بصره من خلقه و در روایتے کل من ادرک بصره و بدانی که فایده که طاعت و عبادت و تصفیه و ریاضت و قطع تعلقات و موانع و حجب چیست و مراد از قرب و بعد از حق چیست و مراد از سبعین الف تکثر است نه حقیقت عدد و عرب لفظ سبع و سبعمائة و سبعین الف را برای تکثیر استعمال میکنند ان تستغفر لهم سبعین مرة فلن یغفر الله لهم و موید این معنی است حدیثے که درسنن مصابیح آمده که از رسول صلی الله علیه وسلم پرسیدند که بهترین و بدترین بقاع کدام است فرمود که تا از جبرئیل سوال کنم چون جبرئیل آمد سوال کرد گفت تا از حق تعالی سوال کنم بعد ازان جبرئیل آمد و گفت که چنان بحضرت حق نزدیک شدم که هرگز نشده بودم و سوال کردم رسول صلی الله علیه وسلم فرمودند که چگونه بود یا جبرئیل گفت چنان نزدیک شدم که میان من و حق تعالی هفتاد هزار حجاب بیش نبود پس سوال کردم که بهترین و بدترین بقاع کدام است فرمود که خیر البقاع مساجدها و شر البقاع اسواقها پس هرگاه که درمیان جبرئیل و حق تعالی در وقت کمال قرب هفتاد هزار حجاب باشد میان ما و حق تعالی چند هزار حجاب باشد ماللتراب و رب الارباب و یحذرکم الله نفسه :—

م ـزد گر بر بروت خود بخندی

(1) ف چشم

گلشن راز :-

چه نسبت خاک را با عالم پاک
که ادراک است عجز از درک ادراک

امیر حسینی رحمة الله علیه فرماید

مثنوی :-

پندار خود از میانه بردار
توحید تو شرک تست هش دار

زنهار بحجت[1] قیاسی
غره نشوی بحق شناسی

ای بے سرو پاچه در دوائی
هم در خور تست هرچه گوئی

خود را صفتے کند زبانت
توحید خدا بود گمانت

معلوم نکردة صفاتش
دعوی کنی در[2] کمال ذاتش

خورشید را[3] ندید چشم خفاش
تاکی سخن گزاف و قلماش

ای زاد چه مرد آفتابی
نزدیک مشو که بر نتابی

تاکی زخیال هیچ در[3] هیچ
پس کار کنی دگر همه هیچ

چندین تگ و پوی فکر و اوهام
معلوم نگشت ازو بجز نام

ای اول تو ورای اول
حیران تو انبیا و مرسل

---

(1) ف ح زنهار عجب نباشي (2) ف ح از (3) ح پیچ در پیچ

هستی تو بے نشان همه نیست
در دانش ما بیاید این نیست

عقل آمد ازین سخن چناں دور
کان ذره ز آفتاب پر نور

در حضرتت ای خدائے عالم
سر گشته همیشه روح اعظم

گفتند مسبحان افلاک
سبحانک نحن ما عرفناک

احمد که خلاصۂ وجود است
لا احصی گوئی در سجود است

هر قوم ز تو بگفت و گوی
واقف نشده ز تار موئے

انجا که حریم بے نیازیست
اندیشه ما خیال بازیست

قومی که ز جمله پیش دیدند
در آینه عکس خویش دیدند

اورا چو همیشه او تمام است
گستاخ مرو که کار خام است

بدانکه وجود و عدم هر یک آینه یک دیگر است و بآن اعتبار که عدم مضاف یعنے ماهیات و تعینات آئینه وجود حقیقی است نا پید است چنانچه در خاصیت آئینه دانستی و نور وجود که ظل و عکس اوست ظاهر است در آینه و باین اعتبار گفته آنکس که گفته الحق محسوس و الخلق معقول و آنکس که گفته ما نظر العین الی غیره اقسم بالله و آیاته و این معنے است که امام غزالی در مشکوة الانوار می فرماید و ان الکل نوره بل لا هویة لغیره الابالمجاز بل کما لا اله الا هو فلاهو لان هو عبارة عما الیه الاشارة کیف ماکان و الاشارات الا الیه بل کل ما اشرت

الیه فهو بالحقیقة اشارة الیه و ان کنت لا تعرفه انت لغفلتک عن حقیقة الحقایق التی ذکرناها و لا اشارة[1] الی نور الشمس بل الی الشمس فکل مافی الوجود فنسبته الیه فی ظاهر المثال کنسبة النور الی الشمس فاذا لا اله الا الله توحید العوام ولا هو الا هو توحید الخواص لا نه اتم و اخص و اشمل و احق و ادق وادخل لصاحبه فی الفردانیة المحضة و الوحدانیة الصرفة و این نشان بعضے اولیا است در تجلی اسم الظاهر یا در حال سکریا در مقام کمال باعتبار این مقام و نشان آن و بآن اعتبار که وجود آنچه عدم است احکام ماهیات و تعینات و احوال و صفات و شیون ذات ظاهر است بوجود وجود باطن و غیب و نا پید او این نشان بعضے احوال است در مقام صحو و تجلی اسم باطن و باین اعتبار میگویند که خلق محسوس است و حق معقول یعنے غیب که آنرا بود بے نمود نیز گویند و اکثر لسان شرایع و اهل ظاهر برین ناطق است و مقام کمال آن است که حیثیات و جهات هرطرف ملاحظه نمایند و کلام مناسب وقت و مقام گویند در توحید اعتدال می دارند چنانچه امام غزالی در مشکوة فرماید چون از مقام سکر باز آیند استغفار کنند و چنین گویند

شعر :-

رق الزجاج و رقت الخمر
فتشابها و تشا کل الامر

فکانما خمر ولا قدح
و کانما قدح ولا خمر

و در بیان این معنے مست ساقی شیخ عراقی چنین فرماید

از صفای می و لطافت جام
در هم آمیخت رنگ جام و مدام

همه جام است نیست گوئی می
یا مدام است و نیست گوئی جام

(1) م و الاشارة

تا هوا رنگ آفتاب گرفت
رخت برداشت از میانه ظلام

و آنکس که حق را محسوس گوید نه باین معنی گوید که آنچه حس ادراک میکند حق است زیراکه هرچه حس ادراک آن کند از مقوله کیفیات و عرض است چنانچه محسوس بصر لون است و شکل نه متلون و متشکل و هرچه باقی حواس نیز ادراک کند از مقوله کیف است و عرض است و باتفاق جمیع طوایف عقلا حق تعالی عرض نیست و تحقیق کلام درین معنی[1] آنست که در فصوص میفرماید و کل مایدرک فی الاعیان معنی[2] و یشهد من الاکوان بای وجه ادرکه الانسان و فی ای حضرة حصل الشهود ما عدا الادراک المتعلق بالمعانی المجردة و الحقایق فی حضرة عینها بطریق الکشف فان ذلک المدرک الوان و اضواء و سطوح مختلفة الکیفیة متفاوتة الکمیة و کثرة الجمیع محسوسة و الا حدیة فیها معقولة[3] او محسوسة و کل ذلک احکام الوجود او کل صور نسب علمیة او صفات لازمة له من اقرانه لکل عین موجودة بسر ظهوره فیها و بها و لها و بحسبها لیس هو الوجود بحسب[4] فان الوجود واحد لایدرک بسواه من حیث ماهو متغایر و ان البطون صفة ذاتیة للاعیان ولا وجود ایضا من حیث تعقل وحده

پس حاصل سخن آنکس که حق رامحسوس گوید آنست که هرچه محسوس شود لباس و مظهر وجود حقیقی است و شایبة و پرتو او ظاهر اوست درین لباس محسوسات بدلیل هوالاول و الآخر و الظاهر و الباطن و حدیث انت الظاهر فلیس فوقک شی لیکن این ظهور ازپس هفتاد هزار حجاب است بر محجوبان و بر مشاهدان کامل از پس یک حجاب مظهریت گلشن

محقق راکه وحدت درشهوداست
نخستین چشم بر نور وجود است

دلی کز معرفت نور و صفا دید
زهر چیزیکه دید اول خدا دید

(1) ف ح مقام (2) ف فی (3) ه معمولة (4) ف بحث

و آن حجاب مظهریت در عین شهود ایشان مضمحل است و لیکن نه منعدم و نص کلام ربانی چنین وارد است و نحن اقرب الیه منکم و لکن لاتبصرون لاتدرکه الابصار و لیس ادراک البصر الا الرویة و شیخ در فتوحات میفرماید که این آیه هم در دنیا صادق است وهم در عقبی و آنکه در آیة دیگر فرماید وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظره و در حدیث صحیح می فرماید انکم ترون ربکم کما ترون القمر لیلة البدر آن نیز صادق است و محمول بر ظاهر و هیچ مناقض این معنی نیست و تجلی در مظهر است و تجلی بر چهار قسم است چنانچه شیخ علاؤ الدوله قدس الله سره در عروه میفرماید تجلی صوری و نوری و معنوی و ذوقی بعضها فوق بعض و مادام در تجلی صورت لون و شکل باشد از تجلی صورت است و تجلی بر موسی از درخت و آتش ازین قبیل بود و نص کلام چنین است که نودی من شاطی الوادی الایمن فی البقعة المبارکة من الشجرة ان یا موسی انی انا الله رب العالمین

گلشن راز :—

درآ در وادی ایمن که ناگاه[1]
درختے[2] گویدت انی انا الله

و ازین قبیل است حدیث رایت ربی فی احسن صورة و در تجلی صوری احوالی و اقوالی که مناسب صورت باشد واقع است چنانچه رسول می فرمایند صلی الله علیه و سلم فقال فیم یختصم الملا الا علی یا محمد قلت انت تعلم ای رب فضرب یده بین کتفی فوجدت برد انامله بین ثدیی فعلمت علم الاولین و الاخرین و ازین باب است حدیث تحول حق در صور در قیامت چنانچه در صحیحین مذکور است و مولانای رومی را درین تجلی اشعار عاشقانه بسیار است در صفت زلف و خال و چشم و عارض و امثال آن و تحقیق باقی تجلیات مناسب این عجاله نیست و بیان مسئله رویت چنانچه[3] از کتب

---

(1) ف بیگاه (2) ف بر آید از درخت انی انا الله (3) م چنانکه

شیخ صدرالدین و امام غزالی معلوم می شود آنست که معانی مجرده که منزه است فی ذاتها از صورت ولون و شکل برای تفهیم و تعریف متمثل می شود بصورت محسوسه در خواب یا بیداری از روی مناسبتی که میان این صورت و آن معنی باشد و آن صورت را مثال گویند و گویند صورت حق تعالی را مثل نیست امامثال هست چون تمثل علم بصورت شیر یا آب یا عسل یا روغن و چون تمثیل جبرئیل بصورت انسان احیانا فتمثل لها بشرا سویا و احیانا یتمثل لی الملک بشرا و حال آنکه علم و جبرئیل از مجردات اند و فی ذاته ایشان را صورتی نیست بر قول صوفی و حکیم در روحانیات و اتفاقا در علم و آن صورت انسان را جبرئیل خوانند آن جبرئیل اتاکم یعلمکم دینکم و آن صور را صور مثالیه و متخیله نیز میخوانند و ادراک صور مثالیه نسبت با کثر اولیا و من دونهم اکثر بچشم خیالست هم در خواب و هم در بیداری نه بچشم حس بخلاف انبیا که ایشان را بواسطه کمال قوت و ادراک و تجردگاه باشد که معانی معقوله متمثله را بچشم حس بینند و معرفت میان این دو چشم بیداری ازادی[1] دارد که هر کامل مکاشف در نیاید چنانچه شیخ در فتوحات[2] آورده در باب برزخ و احادیث صحیحه باستدلال آورده و این تمثیلات سه ۳ قسم است

یکی ازحق تعالی کسب و بعمل بینند‌ه و یکی از شیطان آفاقی یا انفسی که قوت واهمه است و یکی بواسطه مصوره و متخیله انسانی و اشارت باین سه ۳ قسم است قوله صلی الله علیه و آله وسلم الرویا ثلث رویا من الله و رؤیا من الشیطان و رویأ مما یحدث المرء نفسه وصفا و کدورت و اعتدال و انحراف امزجه و دماغ رائیان را درین تمثلات[3] اثر بسیار است و تجلی ذاتی که نهایت تجلیات سالکان است آن نیز بصورت استعداد متجلی له باشد چنانچه در فصوص فرموده و التجلی من الذات لایکون الا بالصورة المتجلی له فاذن

(1) ف از میزانی (2) باب الثالث و الستون جزء اول صفحه ۳۰۴
(3) ف تمثیلات

المتجلی له ماری سوی صورة فی مرأة[1] الحق و ماری الحق و لایمکن ان یراه مع علمه انه ماری صورة الافیه کالمرأة فی الشاهد اذا رایت الصور فیها لاتریها مع علمک بانک مارایت الصور او صورتک الافیها فاری الله ذلک مثالا لتجلیه فالمتجلی له ما راه و ماثم مثال اقرب و لا اشبه بالرویة و التجلی من هذا و باتفاق همه محققان رویت ذات بدون مظهری و تعینے محال است زیراکه مطلق حقیقی مجهول و محجوب مطلق است و به هیچ وجه از وجوه ادراک را بدوراه نیست از حیثیت اطلاق البته قیدی و تعینی و صفتی و مظهری باید تا قابل ادراک شود و شیخ صدرالدین در فکوک آورده در معنے این حدیث که لیس بینه و بینهم الارداء الکبریاء علی وجهه فی جنة عدن که رداء کبریا نفس مظهر است و مشاهدة ذات بدون مظهری محال است و این حدیث عایشه رضی الله عنها آورده که گفت هل رایت ربک قال نورانی اراه یعنے نور مطلق را چگونه بینم و در دیدن نور مطلق ظلمت شرط است تا مرئی گردد یعنے چیزی از امور عدمیه که تعینات و صفات و کثرات و ماهیات و مظاهر است باید که واسطه شود وجود مطلق حقیقی را تا ادراک توان کردو یا توان دید و آن کمال نوریت و بساطت موجب عدم ادراک است وهم چنانکه رویت ذات بدون مظهر محال است معرفت ذات نیز بدون اسمی و صفتے و تعینی محال است مگر بر این وجهے که پیش رفت از نصوص در ادراک مجردات بطریق کشف حقیقی که تجلی ذاتی است و هیچ اسمی نیست که دلالت بر محض ذات کند بدون اعتبار نسبتے و صفتے چنانچه شیخ صدرالدین در شرح حدیث اسم اعظم و تفسیر فاتحه تحقیق کرده و اعتبار نسبت و صفت از اعتبار کثرات وجودات ناشی شود

گلشن :-

ظهور اختلاف و کثرت شان
شده پیدا ز بو قلمون امکان

---

(1) م فی المرأة الحق

عین القضات درین معنی گوید

فرد :-

در گوش تو هرچه زور مروارید است
ان از رخ و چشم من فرو بارید است

امیر حسینی فرماید

اورا به همه صفات میخوان
لیکن صفت اش همه یکی دان

تعبیر صفات از من و تست
تا عقل شد آمدی کند چست

اوراست یگانگی مطلق
باهر صفتے که دارد الحق

این جا که تو و من دو می نماید
آنجا همه جزیکی نشاید

و شیخ در انشاء الدوایر بیان توحید صفات کرده بدوایر و اشکال و حاصل آن این است که امام آئمه صفات سبعه حیاتست و حیوة معنی است که درک و فعل لازم اوست و همه صفات راجع بدرک و فعل است و حیوة بحسب ما صدق یعنے در خارج عین ذاتست اگرچه بحسب مفهوم یعنے در عقل غیر ذات است چنانچه در بحث امور کلیه دانستی و ازان حیثیت که عین است ادراک را باو راه نیست معرفت حق راجع بمعرفت صفات باشد و صفات ناشی از انتساب بموجودات پس معرفت ذات حاصل نباشد بلکه اقتضا مقید حق باشیا آنست که ادراک حقیقت مجرده هیچ چیز بعقل ممکن نیست و آنچه آنرا حقیقت شی گویند یا حقیقت اعتباریه[1] شی است یا غلط است و مذهب رئیس ابو علی در آخر این است و شیخ محی الدین در قصیده الهیه فرماید

ولست ادرک من شی حقیقته
و کیف ادرکه و انتم فیه

(1) ف په

و اگر کاملی را ادراک حقیقت شی حاصل شود آن نه تعقل او باشد بلکه از مقام بے سمع و بے بصر و بے عقل باشد و از اینجا گفته اند که لایعرف الله الا الله و این ادراک هر که ازین مقام باشد برقدر و نسبت و سعت واحاطت و اطلاق مرات مدرک باشد و تفاوت بے نهایت است و غایت نقطه مرکز عالم مثال است که مرتبه اکملیت است و بدایت اول ولادت ثانیه که اول شروع در کمال است و اگر این تفاوت نباشد لازم آید که معرفت و ادراک هر ولی برابر اکمل انبیا باشد و اومی فرماید صلی الله علیه وسلم انا اعلمکم بالله

و شیخ در انشاء الدوایر میفرماید اعلم و فقک الله ان العالمین بالله ما علموا منه الا وجوده و کونه قادرا عالما متکلما مریدا حیا قیوما سمیعا بصیرا و ما عرفوا سوی نفس الوجود و انه سبحانه لایجوز علیه ما یجوز علی المحدثات بصفة هوفی نفسه علیها یعقل وجودها و لایعرف العبارة عنها و لهذا لایجوز ان یقال فیه ماهو اذ لا ماهیة له ولا کیف هو اذ لا کیفیة له و علی التحقیق ما تعلق علم الیقین به سبحانه الا تلویحات من حیث الوجود ان حققت النظرحتی نفح الرویة ان شاءالله بمزید الکشف و الوضوح حیث قدرها فمن جهته انه لا اله الا الله قلنا عرفنا الله من جهة الحقیقة کعلمنا ان الجواهر هو المتحیز القابل الاعراض قلنا لم یعرف و لهذا لایجوز الفکرة فی الله اذ لایعقل له حقیقة فتخاف علی المتفکر فی ذاته من التمثیل و التشبیه فانه لا ینضبط ولا ینحصر ولا یدخل تحت الحد و الوصف و انما الفکرة فی افعاله و مخلوقاته و اگر تامل کنی به یقین بدانی که ذات هیچ چیز را بفکر ادراک نتوان کرد و ادراک هرچه کنی بوصفی از اوصاف و وجهی از وجوه باشد و ادراک آن وصف نیز بوصفی و وجهی دیگر باشد تا هر چند تامل کنی و ادراک اوصاف کنی آخر الامر منتهی بوصفی شود و محض ذات مدرک نشود و این معنی را در تفسیر فاتحه دربیان علم تحقیق کرده و عین

القضات میفرماید اگر محمد رسول الله یا اسرافیل گویند ما عرفناک حق معرفتک فی الجمله مناسبتے داشته باشد من و تو کئیم باری که این گوئیم شیخ عطار فرماید

سبحان خالقی که صفاتش زکبریا
بر خاک عجز میفکند عقل انبیا
گرصد هزار قرن[1] همه خلق کائنات
فکرت کنند در صفت عزت خدا

آخر بعجز معترف آیند کای اله
دانسته شد که هیچ ندانسته ایم ما

فرمود اگر در صفت فکر کنند بعجز معترف آیند زیراکه فکرت در ذات محال است و آنچه فکرت در ذات نماید[2] آن نیز فکر در ذات نباشد و راجع باوصاف است اگر تامل کنی چراکه فکر ترتیب امور معلومه است تا مودی شود بمجهول و از ذات هیچ معلوم نیست و مثنوی مولوی

آنکه در ذاتش تفکر کردنیست
در حقیقت آن نظر در ذات نیست

هست آن پندار تو زیرا براه
صد هزاران پرده آمد تا اله

و شیخ در فتوحات فرموده التفکر فی ذات الله محال فلم یبق الا التفکر فی الکون و متعلق الفکر الاسماء الحسنی و سمات المحدثات

و درین موضع شیخ رکن‌الدین علاؤالدوله در حاشیه نوشته التفکر فی ذات الله کفر لان التفکرفیه یخلط الستور یعنی حق تعلی اظهر اشیاء است انیة لا حقیقة و فکر دروی موجب خفا است چنانچه انسان انانیت خود را که نسبت بما اظهر اشیاء است چون فکر کند کم شود و ادراک آن نکند لیکن ادراک بسیطی که آنرا شعور گویند مر نفس را بانانیت خود حاصل است که قابل فکر نیست و این ادراک بسیط بادراک اوصاف مرکب شود و تفاصیل

---

(1) ف فرق (2) ف نمایند

در ادراک مرکب است و این ادراک بسیط فطری و جبلی است فطرة الله التی فطر الناس علیها در مفتاح الغیب میفرماید فالعلم بالحق سبحانه و بکل شی لایقبل الزیادة الا من حیث تفصیل المجملات و زیادة تعلقات الناشیة من اختلاف الوجوه و الاعتبارات و النسب و الاضافات و ادراک انانیت بدون وصفی و قیدی زایدی ادراک حقیقت مطلقه است تعین چنانچه اشارت بدان از پیش رفت در ان بیت گلشن

چو هستی مطلق آید در اشارت
بلفظ من کنند ازوی اشارت

و این ابیات گلشن نیز مشیر است باین معنی و هر بیت حقیقت کلیه است

گلشن راز

بود در ذات حق اندیشه باطل
محال محض دان تحصیل حاصل

همه از ذات خود پیوسته آگاه
وز آنجاراه پرده تا بدرگاه

زهی نادان که او خورشید تابان
بنور شمع جوید در بیابان

چو آیاتست روشن گشته از ذات
نگردد ذات او روشن ز آیات

همه عالم بنور اوست پیدا
کجا او گردد از عالم هویدا

نگنجد نور ذات اندر مظاهر
که سبحات جلال اوست قاهر

ندارد ممکن از واجب نمونه
چگونه دانش آخر چگونه

و ههنا اسرار لایدخل تحت العبارة و العاقل تکفیه الاشارة

اصل چهلم در عکس

بدانکه عالم عکس وجود حقیقی است که در ماهیات ممکنه ظهور کرده و عکس عبارت است از ضوء ثانی که آنرا سایه و پرتو خوانند و ماسوی حق که آنرا عالم خوانند نسبت با حق چون سایه است نسبت با شخص پس عالم ظل حق است که ممتد شد بر اعیان ممکنات الم ترالی ربک کیف مدالظل و نسبت وجود بعالم خیال است و باطل است و خیال سایه است چنانکه در بحث مرات گزشت و سایه موجود در حس بے شکے و لیکن و قتیکه چیزی باشد که سایه بر آن افتد و اگر فرض کنیم که چیزی نباشد که سایه بر ان افتد سایه معقول باشد نه محسوس بلکه در ذات آنشخص باشد که ظل اوست و لوشاء لجعلہ ساکنا پس محل ظهور این ظل الهی اعیان ممکنات است که ظل بران ممتد شده و ظل را بے نور ظهور نیست و نور وجود است ثم جعلنا الشمس علیه دلیلا زیراکه نور روشنی را گویند و هیچ روشنی روشن تراز وجود نیست و بے وجود هیچ چیز را ظهور نیست و چون ظل راجع است بمطلق[1] و مستهلک است درو پس همه ظلال منتهی بحق شود ثم قبضناه الینا قبضا یسیرا و الیه یرجع الامرکله و این دور قبض و بسط را بدایت و نهایت نیست و هو القابض الباسط ازلا وابدا پس عالم را که ظل است بخود وجودی نیست و چنین می نماید که او را وجودی باشد غیر وجود حق و فی نفس الامر چنین نیست پس باین معنے عالم را خیال و باطل گویند

الاکل شی ماخلا الله باطل

پس وجود کونی همه[2] خیال است در خیال و وجود حقیقی حق تعالی است و بس چنانچه در فصوص فرموده فالوجود کله خیال فی خیال الوجود الحق هو الله تعالی و اسماء الله از حیثیتی عین ذات است و از حیثیتی غیر ذات و از نسب و اضافات

---

(1) ف بمظلی (2) ف همه خیال در خیال

است از حیثیت عینیت حق است و از حیثیت غیریت خیال است که آنرا حق متخیل نیز خوانند و مراد باسماء الفاظ نیست که آنرا اسم اسم خوانند بلکه مراد باسم ذات است با ملاحظه وصفی و نعتے چنانچه در تفسیر فاتحه فرمود فکل ماظهر فی الوجود و امتاز من الغیب علی اختلاف انواع الظهور و الامتیاز فهو اسم پس جمیع موجودات کونی را دو جهت باشد یکی جهت وجود حقیقی که آن حق است و آن وجه الله است و یکی جهت عدم که وجود متخیل است پس اگر گویند که

همه اوست هرچه هست لیکن[1]
جان و جانان و دلبر و دل و دین

باین حیثیت گویند مصداق[2] هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن است اگر کسی گوید

عرش تا فرش پیش چشم شهود
عدم صرف در خیال وجود

نیز راست باشد و دلیل او کل شی هالک الاوجهه و هیچ تناقض نباشد و اعتدالی که از طرفین انحراف دور است این است

که جهان پرتویست از رخ دوست
جملهٔ کائنات سایهٔ اوست

گلشن راز
هر آن چیزی که در عالم عیانست
چو عکس از آفتاب آن جهانست

شیخ عطار فرماید
وجود جمله ظل حضرت تست
همه آثار صنع و قدرت تست

شیخ عراقی وجود ظلی و کونی راصدائے نغمه خوانده

---

(1) ف تعیین (2) ف مصداق آن هو

همه عالم صدای نغمه اوست
که شنید این چنین صدای دراز

و این بغایت نسبت مناسب است یعنی همه عالم صدای قول کن است یعنی اثر آن که انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون و باین اعتبار وجود کونی را نفس الرحمن خوانند پیشتر گذشت که او یکیست پس جمیع امکنه که پیش محقق عبارت است از خلای متوهم مملو است باین نفس الرحمن بر مثال صدای که از هوای صافی بملاقات جسم کثیف ظاهر شود و آن صدای محسوس و مسموع باشد و عقل به یقین حکم کند که یک صوت و یک متکلم بیش نیست وحس را نیز منکر نتوان شد شبی پیش چراغ نشسته بودم در خاطر آمد که نور چراغ چیست و شعاع که آنرا عکس و پرتو گویند عبارت از چیست جوهر مفارق است چنانچه بعضی گفته اند یاعرض و بر هر تقدیر تقضی بخاطر می آمد از وصول حکمت الهی بعد از تامل خاطر بران قرار گفت که شعاع چراغ و آفتاب و ماهتاب و هر نیری که ظل و عکس آن نیر است که در هوای صافی منطبع شود و مادام که هوای بنور[1] ملاقی جسم کثیف نشود مرئی نگردد چنانچه آئینه که اگر یک طرف او کثیف نباشد قبول انطباع نکند و حقیقت صور منطبعه در مراة چنانچه دانستی محل حیرت اولی الالباب و عقول را بادراک حقیقت آن راه نیست چنانچه در فتوحات فرموده و حکم خیالی دارد که نه موجود است و نه معدوم نه منتفی[2] و نه مثبت روز دیگر کتاب نفحات بر داشتم اتفاق مطالعه برین موضع رسیده بود که وارد قدسی جمع من حضرتی الباسط و الواسع بصورت خطاب عینی فی حالة سریعة بتبعیة الحکم و مضمونه بیان سر البرکة[3] و حقایقها فان الوارد عند شهادة الشاهد یصدقه حال الشهود البرکة من الشی لازمة بشرط ان لایکون غیره من

---

(1) ف تنور (2) ف منفی (3) سرا سیر

بعض الوجود ثم مثل فی بیان ذالک فقال برکة الشمس شعاعها و کذا کل موجود نیر و برکة الوجود الالهی الازلی الوجود المحکوم باضافته الی السوی الی آخر تحقیقاته ثم قال و الظاهر برکة الباطن و المعلوم برکة المجهول الذی لایکون مجهولا لخساسة بل لتعذر الاحاطة بمعرفته و ضبطه و انحصاره فی دایرة المعرفة پس ازین کلام قدسی دانستی که شعاع ظل نیر است و فیض برکت او وظل من وجه عین مظل است و من وجه غیراو چنانچه در اول این کلام قدسی گذشت که البرکة من الشی لازمة بشرط ان لایکون غیره من بعض الوجوه و بعد ازان تمثیلات تحقیق آن کرد و وجود مستفاد فیض وجود الهی است

و اما حجة الاسلام غزالی در رساله مضمون به در بیان روح و فیضان او ازروح کلی آورده که از فیض آن فهم نکنی که از فیضان آب از انا فهم شود بلکه چون فیضان نور شمس است بر دیوار و قومی در نور شمس نیز غلط کرده اند و گمان برده اند که شعاع از جرم آفتاب جدا می شود و بر دیوار منبسط میشود و این خطا است بلکه نور آفتاب سبب حدوث چیزیست که مناسب اوست در نوریت اگرچه ازو ضعیف تر است همچو فیضان صورت بر مراة از ذی الصورة و دران اتصال انفصال نیست مگر مجرد تشبیه پس هم چنین وجود الهی سبب حدوث انوار وجود است در ماهیت که قابل وجود است پس تعبیر میکنند ازان بفیض و الله اعلم این ترجمه کلام امام است در باب روح و فیضان او روح قدسی کلی و فیضان وجود مستفاد از حق و ازینجا استشمامی کن از مسئله روح و جوهریت و عرضیت و قدم و حدوث آن و تقدم وجود روح بر قالب و تاخر و حدوث آن بحدوث قالب تابدانی که هر طایفه از چه حیثیت صادق اند

و شیخ در تدبیرات الهیه می فرماید که فیض در غیر آب مجاز است پس بدانکه کثرت فیوض و اشعه و انوار بواسطه

کثرت مرایا[1] و قوابل و مظاهر است و امتلاء هوا و شعاعی مانع شعاعی دیگر نیست و هزار شعاع را در یک مقام گنجائش است و تکرر[2] شعاعان از تضاعف استنارت هوا بکثرت نیرات واضح[3] و جمیع امکنه ممتلی است بانواع اشعه و فیوضات روحانیات و جسمانیات علویه و سفلیه که اصل و مرجع آن فیض وجود الهی است و اشاره باین امتلا است الله الصمد بیک معنی که الذی لاجوف له است

عالم از نور تجلی الهی پر شد

گلشن راز :-

همه یک نور دان اشباح و ارواح
گه از آئینه پیدا گه زمصباح

پس این فایض شدن از مفیض حقیقی یا مجازی عین ظهور مفیض است در قوابل نه ایجاد معدوم مطلق است و نه قلب عدم بوجود و نه انفکاک عرض از معروض تاتقضی لازم آید که خلاف اصول[4] حکمت الهی باشد و مغایرت میان فیض و مفیض و ظل و مظل و ثبوت و وجود و فیض و ظل ظاهر و محسوس است و عدمیت ظل و فیض و برکت یعنے استهلاک اینها در مفیض و مظل معلوم و محقق و مبرهن است و وجود ظاهر و محسوس خیال و باطل

گلشن راز :-

تو در خوابے و این دیدن خیال است
هر آنچه دیده ازوی مثال است

قال الشیخ فی الکلمة الاسحاقیه

انما الکون خیال وهو حق[5] فی الحقیقه
و الذی یفهم هذا حاز اسرار الطریقه

پس باعتبار این دو حیثیت تناقض نیست میان این دو آیه کل شی هالک الاوجهه وما خلقنا[6] السماء و الارض وما بینهما باطلا

---

(1) مرایا قوابل (2) ف و تکثر (3) ف واضح است (4) ف وصول
(5) ف الحق (6) در هر سه نسخه جعلنا است

و ایاک و الاعراض عن کل صورة
مموهة او حالة مستحیلة

پس خلاصه سخن آن شد که ذات حق را که غیب مطلق است باعتبار ظهور او در ماهیات ممکنه ظلال است و تعدد در ظل باعتبار مایمتد علیه الظل است هر ظلے را اسمے می خوانند و هم چنانکه ظل ذو وجهین است اسماء را نیز دو وجه است جهت عینیه و جهت غیریه و اسم را از جهت عینیه مرتبه اطلاق است و از حیثیت غیریت مرتبه تقید

و در فصوص فرماید اعلم انه لیس فی الوجود موجود یوصف بالاطلاق الا وله وجه الی التقید و من حیثیة تعینه فی تعقل متعقل ما او متعقلین و کذالیس فی الوجود موجود محکوم علیه بالتقید الا وله وجه الی الاطلاق ولکن لایعرف ذلک الامن عرف الاشیاء معرفة تامة بعد معرفة الحق ومعرفة کل مایعرف و من لم یشهد ذوقا لم یتحقق بمعرفة الحق و الخلق

و اسماء سه قسم است اسماء ذات و صفات و افعال هر اسم که دلالت بر ذات بیشتر کند آنرا اسم ذات خوانند و آنکه دلالت برصفات بیشتر کند اسماء صفات و آنکه دلالت برفعل بیشتر کند اسماء آفعال خوانند چنانکه الحق العلیم الخلاق[1] در اسماء حسنے است یعنے هرچه که ما ماموریم بخواندن حق بان اسماء و لله الاسماء الحسنی فادعوه بها و دیگر اسمائیست که حسنے نیست اگرچه حسن است وما مامور نیستیم بخواندن حق بان اسماء و آن اسماء جزئیه است که حق را نسبت یا ظهور ظل او در مظاهر جزئیه حاصل نشود و اشارت باین نوع اسما است آنکه مولانا در مستزادی میگوید

هرلحظه بشکل آن بت عیار بر آمد
پیدا و نهان شد

(I) ف الخالق

هردم بلباس دگران یار بر آمد
گه پیر جوان شد

گاهی بدل طیب صلصال فرو شد
غواص معانی

گاهی زدل کهگل فخار بر آمد
زان پس به جهان شد

گه نوح شد و کرد جهانی بدعاغرق
خود رفت بکشتی

گه گشت خلیل و بدل نار بر آمد
آتش چوجنان شد

تا بآخر و اگرچه انبیا مظاهر اسماء کلیه اند امانسبت باسماء حسنی جزئیه اند مثنوی مولوی

گاه خورشید و گهی دریا شوی
گاه قاف و گه گهی عنقا شوی

تونه این باشی نه آن در ذات خویش
ای برون از وهمهادر پس و پیش

از توای بی نقش با چندین صور
هم موحد هم مشکک خیره سر

و چون غیر را وجود نیست اسم نیز نیست و اگر باشد اسم بی مسمی[1] باشد ان هی الا اسماء سمیتموها انتم و آباءکم ما انزل الله بهامن سلطان لیکن باید که عبارت شرعیه و عرفیه را فراموش نکنی و احکام مظاهر و مراتب را بی اعتبار نگیری که انکار حس و بدیهة عقل کرده باشی و در کفر و زندقه افتاده باشی و این امثال را که پیشتر در آب و باد یا نیر آفتاب گذشت نصب العین داری و بدانی که همه انبیا و اولیا هزار بار از من وتو داناتر بودند و هیچ یک ترک ادنی

---

(1) ف بی مسمی است باشد

را رخصت ندادند و بدانی که اتحاد اشیا در حقیقت وجود بر تقدیر تسلیم مقتضی اتحاد آثار نیست و این بدیهی است و اگرچه حصه هر موجود از وجود عام که تجلی وجود است و حقیقة الحقایق است حقیقت آن شی است و از روی آن حقیقت در اشیا تفاوتے نیست ماتری فی خلق الرحمٰن من تفاوت و رحمٰن اسم تجلی وجود است چنانچه پیش صوفیه مقرر است لیکن در تمثیل آفتاب و آب و باد دانستی که امور کلیه بسیطه در هر مظهری و محلی مناسب آن محل ظاهر شود و خواص آن مظهر در ظهور آن امرکلی اثر کند پس اگرچه اشیا از روی حقیقة الحقایق متحدند اما اعراض و لوازم هر یک بر مقتضی خصوصیات مظهر است چون اختلاف صورت آب و آتش با اتحاد ماده و هر صورتے خاص را ملکوتے خاصی است که مبدء آثار آن صورت است بالمجاز یعنے بسبب قربت بحسب ظاهر آن ملکوتست و اگر فی لافاعل الا الله قاعده مقرر است و قریب حقیقی اوست و صور اعمال خواص عجیب است که انبیا و بعضے از اکمل اولیاء بران مطلع اند و اسرار خصوصیات اعداد و صور طاعات و حل و حرمت و مصلحت بر وقت قدمان بر کمل انبیا و اولیا ظاهر است و تحقیق این مسئله موقوف است بر دانستن عالم مثال و تاثیر آن از اعمال و اخلاق این عالم شهادت و بقا صور اعمال در نامه اعمال که عالم مثال[1] متصل است و تجسد و تشکل روحانیات و معقولات و علوم و اعتقادات و اعمال دران نامه بکتابت حقیقی که تمثل تجسد است ارض الجنة فیضان و غراسها سبحان الله والحمدلله فمن یعمل مثقال ذرة خیرایره و من یعمل مثقال ذرة شرایره و نمی گوید یرخیره و شک نیست که رویت تعلق بمعدوم نگردد و امثال این آیات و احادیث بسیار است و بیان صور اعمال و آثار و خواص آن در فتوحات و تفسیر فاتحه و شرح حدیث رایت ربی فی احسن صورة بر سبیل استقصار مذکور است

(1) مثال است متصل و تجسد

هست مارا خواب و بیداری ما
بر نشان مرگ و محشر دو گوا

لیک این نامه خیال است و نهان
و ان شود در حشر اکبر بس عیان

این خیال این جا نهان پیدا اثر
وین خیال آنجا برو مانند صور

هر خیالی کو کند در دل وطن
روز محشر صورتے خواهد شدن

یحشر الناس علی نیاتهم شیخ محمود شبستری در گلشن راز گوید

هر آنچه هست بالقوه در این دار
بفعل آید دران عالم به یک بار

همه احوال و اقوال مخفر
هویداگردد اندر روز محشر

چو عریان کردی از پیراهن تن
شود عیب و هنر یک بار روشن

تنت باشد و لیکن بے کدورت
که بنماید درو چون آب صورت

همه پیدا شود آنجا ضمایر
فرو خوان آیة تبلی السرایر

دگر باره بوقف عالم خاص
شود اخلاق تو اجسام و اشخاص

چنان کز قوت عنصر در اینجا
موالید سه گانه[1] گشت پیدا

همه اخلاق تو در عالم جان
گهی انوار گردد گاه نیران

(1) مراد از ان معادن و نبات و حیوان است

انماهی اعمالکم یرد الیکم الحدیث و درین باب مولانا رومی در مثنویات تحقیقات نفیسه دارد و حاصل آن آنست که اگرچه اعمال اعراض است و بقا ندارد لیکن بسیار باشد که عرض موجب ظهور جوهر گردد چنانکه[1] نکاح موجب ظهور فرزند گردد و این نه آنست که باین عرض جوهر از عدم مطلق بوجود آید بلکه مستلزم ظهور آن جوهر گردد که مناسب سببیت مقدمات و اسباب باشد چون ظهور و ترتب نتیجه مقدمتین پس بوجهی از اعمال ایشان موجب ظهور جواهر روحانیه میگردد در عالم مثال که در آخرت و این مختصر را ازین قدر کافی است و الله الموفق

اصل چهل و یکم در بیان عالم و انواع ان

بدانکه عالم ماخوذ است از علامت و علامت چیزی است که از دانستن آن دانستن چیزی دیگر لازم آید العالم ما یعلم به کالخاتم مایختم به و عالم اسم ماسوای حق است ازان حیثیت که ماسوی است و دلیل و علامت است بر حق تعالی و عالم کبیر مجموع ماسوای حق است و عالم صغیر انسان و عالم کبیر از حیثیت ظاهر خود که عالم ملک و شهادت است علامت و دلیل است بر روح و معنی خود که عالم ملکوت و غیب است و جمیع صورت و معنی عالم کبیر علامت است بر الوهیت که جامع جمیع اسماء و صفات است پس جمیع عالم صورت اسم الله است و انسان کامل که عالم صغیر است بصورت به مجموع خود از حیثیت صورت و معنی و روح و مرتبه نسخه جمیع است پس او دلیل تام باشد بر حق سبحانه و تعالی پس معرفت انسان مستلزم معرفت جمیع اشیاء کونی و الهی باشد وهم چنین جناب الهی محیط است بجمیع اشیا پس معرفت هر یک ازاله و انسان مستلزم معرفت جمیع اشیا باشد ازینجا گفته اند که من عرف الله[2] عرف کل شی و من عرف نفسه فقد عرف ربه شیخ سعدالدین حموی می فرماید

---

(1) ف ح چنانچه (2) ف سعدی حموی

رباعی :-

حق جان جهانست و جهان همچو بدن[1]
املاک لطایف و حواس این تن
افلاک و عناصر و موالید اعضا
توحید همین است و دگرها همه فن

چون معیت روح و احاطه اورا با بدن باوجود و تجرد و نزاهت او ازدخول و خروج و اتصال و انفصال و حلول و احاطه ماهیت مجرده را بامجموع روح و بدن بدانی و درین رباعی تامل کنی شمهٔ از تنزیهه و احاطه حق بدانی با آنکه تفاوت بے نهایت است و لله المثل الاعلی

بدانکه حضرت حق سبحانه تعالی متجلی است بتجلیات بے نهایت و متعین می گردد بهریکی از این تجلیات هر فردی از عالم الی مالا نهایة له و شک نیست که تکرار درین تجلیات غیر متناهیه محال و با وصف این بے نهایتی تجلیات او را سبحانه تعالی تجلی کلی جملی است محتوی بر جمیع این تجلیات و مستمر است من الازل الی الابد و بیانش آنکه خط شعاعی آفتاب از جرم شمس تا مرکز خاک خط واحد است که از هر طرف او را ذراری بے نهایت آویخته و با و پیوسته و هر ذره از هر جزو آن خط مستفید وجود و نمود است بلکه هر ذره فی الحقیقت نمود همان خط شعاعی است بتعین آن ذره و مع هذا بتعدد آن خط شعاعی را وحدتیست وحدانی که یک خط نامیده می شود و همین قسم جناب کبریا را نیز تجلی کلی و تعین جملی است مستمر وحدانی الوصف محیط سایر فروع و شعب و تعینات جزئیه و متعین باین تعین کلی جملی عالم جملی است که شخص واحد است و لهذا آں را شخص اکبر می خوانند و عقل دروی کثرتی اعتبار میکند گاهی باعتبار زمان پس میگوید عالم دنیا و عالم آخرت

---

(1) مصرعه اولی چنین باید :- حق جان جهاں است و جهاں جمله بدن
ارواح و ملائک چو حواس این تن

و گاهی عالم برزخ امر ثالث بینهما قرار میدهند و گاهی باعتبار ازمنهٔ جزئیه پس تقسیم میکنند بشهور و اعوام و لیالی و ایام و گاهی باعتبار مکان و وضع پس میگویند عالم علوی و سفلی و گاهی باعتبار ظهور و عدم آن و میگویند عالم غیبت و شهادت و گاهی باعتبار ماده و مدت میگویند عالم خلق و امر و گاهی باعتبار تجرد و عدم آن و میگویند عالم ارواح و عالم اجسام و گاهی باعتبار احتیاج الی الموجد و میگویند عالم وجوب و عالم امکان و گاهی باعتبار عدم سبق آن و میگویند عالم قدیم چون صفات و عالم حادث و گاهی باعتبار نحوی از افتقار و میگویند عالم جواهر و اعراض و گاهی باعتبار ترکیب و تحلیل و میگویند عالم عناصر و موالید ثلاثه و گاهی باعتبار ترتب احکام و آثار مختلفه بحسب الحس و اعتبارات عقل را نهایتے پیدا نیست و بازاء هر اعتباری عالمی پس اقسام عوالم را نیز نهایتے نباشد و این همه عوالم غیر متناهیه اعتباریه فی الحقیقة همان یک شخص اکبر است که متعین به تعین کلی و متجلی بتجلی جملی است که عقل بملاحظه اختلاف احکام و آثار کثرتے غیر متناهیه دروی اعتبار میکند و بران شادان است که الحکمة علم بحقایق الاشیاء کماهی بقدر الطاقة البشریة و باین کلیه تطبیق توان داد و ادراک توان نمود هر قسمی و اسمی که در تقاسیم عالم[1] میرود چنانکه عالم ناسوت و عالم ملکوت و عالم جبروت و عالم لاهوت و نظیرش در معقولات آنست که علما بمصلحت تدوین و تسهیل تعلیم و تعلم و تبیین احوال و احکام چند طایفه من المعانی و الکلام را علمی نام می نهند و طایفه دیگر را علم دیگر بلک همان یک طایفه من الکلام را بملاحظه تحویل اصل واحد بصیغ مختلفه علم صرف می خوانند و بجهت اختلاف او در اعرابهای متفاوته علم نحو و بجهت فصاحت و بلاغت علم معانی و باعتبار تشبیه و استعاره و امثال آن علم بیان و بملاحظه تحسین کلام

---

(1) در ف و ح این لفظ نیست

وغیر آن بدیع الی غیر ذلک نام میگذارند از اینجا وجه جمع آوردن عوالم و عالمین معلوم نمایند و ازان تجلی واحد که این عالم جملی صورت اوست چشم نپوشند و اگر انصاف نمایند و معنی العالم ما یعلم به نصب العین دارند باین اعتبار هرفردی از افراد موجودات عالم است علی حده علی حده و علامت است بر حق در تفسیر فاتحه فرماید فالعالم بمجموعه مظهر الوجود البحت و کل موجود علی التعین مظهرله ایضا و لکن من حیث نسبته اسم خاص فی مرتبة مخصوصة من المراتب و برای این گویند کل شی فیه کل شی چراکه جمیع صفات و تعینات مضاف بحق است و حق باهمه اشیاء است بی حلول و اتصال و امتزاج تعالی شانه عن ذلک و در هر متعینی است و منحصر درو نیست و مفارق او نیز نیست

گوید آنکس درین مقام فضول
که تجلی نداند او ز حلول

و این معنی بتمثیل شعاع آفتاب روشن شود که بدانی که شعاع آفتاب چنانچه در فصل عکس گذشت عین ظهور آفتاب است در مظهر هوا بملاقات جسم کثیف در حقیقت هیچ امری زایدی نیست اگر[1] حسا می نماید که آن امر زاید است پس اشعه که در مرایا و مجالی[2] کثیره مختلفه ظاهر و منطبع شود بحسب رویت و حس غیر یکدیگر اند و لیکن چون بحقیقت شعاع غیر ظهور آفتاب نباشد و آفتاب در خارج و فی نفس الامریکی بیش نیست پس شعاعی که در بغداد باشد عین شعاعی باشد که در مکه است من حیث الاطلاق حقیقة لامن حیث التعین حسا چنانکه چون صد آئینه در برابر یک شخص بداری در همه عکس او ظاهر شود اگرچه بحسب مرایا متفاوت شود

صد هزار آئینه دارد شاهدان[3] روی من
روبهر آئینه کارد جان درو پیدا شود

---

(1) ف اگرچه (2) ف حجابی (3) ف شاهد مه روی

گلشن :—

جهان را سربسر آئینهٔ دان
بهر یک ذره صد مهر پنهان

اگر یک قطره را دل برشگافی
برون آید ازو صد بحر صافی

بهر جزوی زخاک ار بنگری راست
هزاران آدم اندر وی هویدا است

دل هر حبهٔ صد خرمن آمد
جهانی در دل یک ارزن آمد

به پر پشه در جای جهانی
درون نقطه هفت[1] آسمانی

بدین خردی که آمد حبهٔ دل
خداوند دو عالم راست منزل

بزیر پردهٔ هر ذره پنهان
جمال جانفزای روی جانان

همه سرگشته و یک جزو از یشان
برون ننهاده پا از حد امکان

تعین هریکی را کرده محبوس
بجزئیت ز کلی گشته مایوس

مثنوی مولوی :—

ده چراغ ار حاضر آید در مکان
هریکی باشد بصورت غیر آن

چون بنورش روی آری بے شکی
فرق نتوان کرد نور هریکی

در معانی قسمت و اعداد نیست
در معانی تجزیه و افراد نیست

---

(1) در هر سه نسخه چشم است

و الهام بے واسطه و بواسطه و منزل ملکی و رویا و تمثیل[1] معانی بصور و حروف و الفاظ درین عالم است و این عالم من وجهی جدولی است از بحر عالم مثال مطلق و این عالم را امام غزالی زجاجه میخوانند در تفسیر آیه المصباح فی زجاجه و نامه اعمال ازین عالم است و درین عالم نیز عجایب و غرایب نامتناهی است

قال القیصری فی مقدمته العالم لکونه ماخوذامن العلامة لغة عبارة عمابه یعلم الشیٔ و اصطلاحا عبارة عن کل ماسوی الله تعالی لانه یعلم به الله تعالی من حیث اسمائه و صفاته اذ کل فردمن افراد العالم یعلم به اسم من الاسماء الالهیة لانه مظهر اسم خاص منها قیاس الاجناس و الانواع الحقیقیة یعلم الاسماء الکلیة حتی یعلم بالحیوانات المستحقرة عند العوام کالذباب و البراغیث و البق و غیر ذلک اسماء هی مظاهرها

فالعقل الاول لاشتماله علی جمیع کلیات حقایق العوالم و صورها علی طریق الاجمال عالم کلی یعلم به الاسم الرحمان و النفس الکلیة لاشتمالها علی جمیع جزئیات مایشتمل علیه العقل الاول تفصیلا ایضا عالم کلی یعلم به الاسم الرحیم و الانسان الکامل الجامع لجمیعها اجمالا فی مرتبة روحه و تفصیلا فی مرتبة قلبه عالم کلی یعلم به الاسم الله الجامع للاسماء و اذا کان کل فردمن افراد العالم علامة للاسم الالهی و کل اسم لاشتماله علی الذات الجامع لاسمائها مشتمل علیها کان کل فردمن افراد العالم ایضا عالم یعلم به جمیع الاسماء فالعوالم غیر متناهیة من هذا الوجه لکن لماکانت الحضرات الالهیة الکلیة خمسا صارت العوالم الکلیة الجامعة لما عداها ایضا کذلک و اول الحضرات الکلیة حضرت الغیب المطلق و عالمها عالم الاعیان الثابتة فی الحضرة العلمیة و فی مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة و عالمها عالم الملک و حضرت الغیب المضاف وهی تنقسم الی مایکون اقرب

(1) ف تمثل

من الغیب المطلق و عالمه عالم الارواح الجبروتیة و الملکوتیة اعنی عالم العقول و النفوس المجردة و الی مایکون اقرب من الشهادة المطلقة و عالمه عالم المثال و انما انقسم الغیب المضاف الیهما[1] لان للارواح صورا مثالیة مناسبة لعالم[2] الشهادة المطلقة و صورا عقلیة مجردة مناسبة للغیب المطلق و الخامسة الحضرة الجامعة للاربعة المذکورة و عالمها العالم الانسانی الجامع لجمیع العوالم و مافیها فعالم الملک مظهر عالم الملکوت وهو العالم المثالی (المطلق) وهو مظهر عالم الجبروت ای عالم المجردات وهو مظهر عالم الاعیان الثابتة وهو مظهر الاسماء الالهیة و الحضرة الواحدیة وهی مظهر الحضرة الاحدیة انتهی

غیب بر دو قسم است و بعضے غیب را دو قسم کرده اند یکی غیب حقیقی که مرتبه وحدت و اندراج شیون در غیب ذات است و غیب اضافی که در مرتبه اعیان است پس حضرات شش باشند دو مرتبه غیب و مرتبه ارواح و مثال و شهادت و ششم نسخه جامع و بعضے ملکوت را دو قسم گویند ملکوت اعلی که مشهور بعالم ارواح است و ملکوت اسفل که عالم مثال است و نزد بعضے ملکوت اعلی مثال مطلق و ملکوت اسفل مثال مقید

عباراتنا شتی و حسنک واحد

مخارج خمسه و نظیر این عوالم خمسه مراتب خمسه مخارج حروف نفسی یعنے هوائی که از باطن قلب انسان برون آید که آن هوا حقیقت الف است در هر مخرج از مخارج خمسه بر محلی که تقاطع کند حرفی ظاهر شود و از ترکیب حروف کلمات بظهور آید همچنین[4] وجود ظلی یعنے وجود عالم که نفس الرحمن است از باطن غیب ذات بظهور آید[5] بحرکت معقوله و بر عوالم خمسه یا بعضے ازان عبور کند و حروف و کلمات

(1) در ه الی القسمین است (2) ف للعالم (3) ف نفقبی (4) ف همین (5) ف آمد

وجودی ظاهر شود مخرج اول باطن قلب که ینبوع نفس است نظیر عالم غیب و در مقابل آن دوم لب نظیر عالم شهادت سیوم صدر نظیر عالم ارواح مجرده چهارم حلق نظیر عالم مثال مطلق پنجم کام و زبان نظیر عالم مثال مقید پس همچنانکه حرفی مستند است بیکی ازین مخارج یا مستوعب جمیع مخارج است چون و او هم چنین هر موجودی مستند است بیکی ازین عوالم خمس یا مظهر احکام جمیع است چون انسان کامل و چنانکه حروف نفسی همان هوائیست که حقیقت الف است که از باطن قلب ظهور میکند و بر هر مخرجی و محلی که تقاطع می کند حرفی خاص بظهور می آید و هر حرفی را خاصیتی و طبیعتی لاحق می شود بر مقتضی محل آن هم چنین وجود عالم که نفس الرحمن است بر مراتب ماهیات اشیا عبور و سیر میکند بحرکت معقوله و در هر مرتبه خاصیتے و طبیعتے و اسمی وصفتے خاص بظهور می آید و حقیقت آن همه وجود عالم است که فیض ذات اقدس است و فعل او چنانچه تحقیق آن در فصل وجود گذشت و از کثرت و تعدد حروف وجودی و لفظی تعدد و کثرت در نفس وجود عالم و هوای قلبی یعنے الف حاصل نمی آید بلک آن تعدد و کثرت باعتبار مرایا و مظاهر و ماهیات و تعینات است که امور اعتباری و اضافی و عدمیست در تفسیر فاتحه فرماید لم یکن الایجاد امرا زایدا علی تعین الوجود و تعدده فی مراتب الاعیان الممکنة و یحسبها مع عدم تعینه و تعدده فی نفسه من حیث هو و هم چنانکه ذات او واحد است فعل او نیز واحد است و کثرت از قوابل است و ما امرنا الا واحدة و وجود عالم وجود حقیقی مستقل نیست تا تعدد در وجود حقیقی لازم آید بلک از امور کلیه است که آنرا ذات نیست و تحقیق او به تحقق و تعین نفس امور خارجی است چنانچه در تحت امور کلیه دانستی از انشاء الدوایر و فصوص الحکم و چون وجود مطلق عینی حقیقی بواسطه

ترکیب و اجتماع بسایط که عبارت است از وجود عام متصف بظهور و تعین میگردد از مطلق ذات که غیب مطلق است ممتاز میگردد و اسم غیریت پیدا می آید و خواص و لوازم مراتب بظهور می آیند زیراکه هرگاه که چیزی در مراة منطبع میشود مرات مختفی شود و آن منطبع ظاهر گردد و پیش اهل تحقیق مقرر است که هیچ ظاهر را از حیثیت ظهور اثرے نیست و همه آثار راجع بمعانیست و بواطن پس در موجودات آثار مراتب و ماهیات و خصوصیات که شیون و احوال وجود حقیقی است بظهور می آید بواسطه نور وجود نه آثار وجود چنانکه بواسطه شعاع آفتاب خواص هوائی و ارضی بظهور رسد و از قوت بفعل آید و ازان حیثیت که وجود مراة شیون و احوال خود است وجود مخفی است و شیون ظاهر و ازین حیثیت وجود موثر است بر مقتضی مرایا در مظاهر پس هریک از جهتی موثر است و از جهتی متاثر و در نفحات میفرماید المظهر حکمه حکم المراة فالمراة اذا امتلات بمایمنطبع فیها لاتری و انماتری المنطبع فیها و مطلق الظهور حکما للاشیاء مطلق الظهور عینا للموجود و در تفسیر فاتحه میفرماید و من حیث ان الحق مسمی بالظاهر کان العالم من حیث حقایقه مظاهر وجوده و محل تعینات شهوده فکل مظهر فغیر مرئی و ان کان الاثرله و کل منطبع ظاهر و لاینسب الیه اثر من حیث هو کذلک و لهذا الموجب سرت احکام العبودیة و الربوبیة فی کل شی بحسب مایلیق به و ظهرسر المعیة الالهیة الذاتیة فی کل شی بالاحاطة الوجودیة و العلمیة و الحکمیة و در حاشیه تفسیر فاتحه شیخ صدرالدین می فرماید هم چنانکه وجود قابل قسمت و تجزی و کثرت و انفصال و انقسام نیست همچنین صورت وجود که عالم است کثرت واحده مصمت است و در خارج قابل قسمت و انفصال نیست و فواصل که متعدد است صورت عامه وجود است چون لطافت و کثافت در خود صلابت امور عقلیه است که آثار آن در خارج موجود

است نه اعیان آن و خلا محال است و ظاهر العین همین یک صورت وجود است و این نکته شریف است پس کثرت در خارج موجود نباشد بلکه در علم باشد چنانچه هم در تفسیر فائده فرماید و التمیز[1] العلم و التوحید الوجود و الله الهادی

اصل چهل و دوم دربیان روح

بدانکه کلمه کل متفق است بر عوالم خمسه مشهوره

عوالم خمسه اول عالم غیب که حکیم و متکلم و صوفی و قرآن و حدیث و عقل و نقل شاهد ثبوت این عالم اند و درین کتاب بتفصیل مبین گشته

دویم عالم شهادت که مقابل عالم غیب است و ثبوت این عالم از حسیات و متواترات و بدیهیات اولیات است ماجحد العیان[2] الا الاذعان و این عالم از عرش اعظم تا مرکز خاک مع مافیها است که آنرا شخص اکبر و انسان کبیر نیز خوانند

سیوم عالم ارواح که حکیم آنرا عقول مجرده و نفوس مجرده و عالم مجردات می نامند و در قرآن و احادیث وجود عقل کل و ارواح و ملائکه و ملا اعلی همه باثبات رسید

چهارم عالم مثال که همه متفق اند بر وجود این عالم اعم ازینکه در تفاصیل کمیت و کیفیت و وضع این عالمین متوسطین خلافے و اختلافے واقع شده فلایعبابه

پنجم عالم صغیر انسانی بر قولے و مثالی مقید بر قولے و عالم برزخ بین الحشر و الموت بر قولی . آری اختلافی در عالم ارواح بایں معنی چندان معتد به نیست مگر آں اختلاف که در روح انسانی مروی است لهذا بجملے ازاں سخن طراز می شوم قال النبی صلی الله علیه وسلم ان احدکم یجمع خلقه فی بطن امه اربعین یوما نطفة ثم یکون علقة مثل ذلک ثم یکون مضغة مثل ذلک ثم یبعث الله ملکا باربع کلمات فیکتب علمه و اجله و رزقه و شقی ام سعید ثم ینفخ فیه الروح و ان الرجل یعمل

(1) ف ح المیز (2) ح البیان

بعمل اهل النار حتی ما یکون بینه و بینها الا ذراع فیسبق علیه الکتاب فیعمل بعمل اهل الجنة فیدخل الجنة و ان الرجل یعمل بعمل اهل الجنة حتی مایکون بینه و بینها الاذراع فیسبق علیه الکتاب فیعمل بعمل اهل النار فیدخل النار

و قال الله تعالی و لقد خلقنا الانسان من سلالة من طین ثم جعلناه نطفة فی قرار مکین الی قوله ثم انشاناه خلقا آخر بعض مفسرین میگویند مراد باین انشا نفخ روح است و کلام در روح صعب المرام و باز ماندن از بیانش سبیل ذوی الاحلام

ابن عباس رضی الله عنهما فرموده که یهود در خدمت نبی صلی الله علیه و آله وسلم گفتند که خبرده ما را که روح چیست و چگونه معذب گردد روحی که در جسد است و نازل نشده بود بر آن حضرت در جواب این قوم هیچ وحی و جواب نفرمود آن حضرت پس جبرئیل علیه السلام آمد و کریمه یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی آورد پس هرگاه رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که معدن علم و ینبوع حکمت است از بیان روح باذن الله سبحانه باز ماند دیگری راچه مجال که دریں باب سخنی راند و یافته نمی شود اختلافی در میان ارباب نقل و عقل در هیچ امرے چوں اختلافی که درمیان روح است فلاسفه که از مشکوة انوار هدایت نبوت محروم اند اقاویل موهمه ایشاں قابل نقل و ایراد ندیده بر روایات اصحاب دین اقتصار نموده می آید بدانکه وجود روح ثابت است بنص و حدیث و نقل و عقل جنید رضی الله عنه می فرماید - الروح شی استاثر الله تعالی بعلمه ولا یجوز العبارة عنه باکثر من موجود

اختلافات در روح و اختلافاتی که بعض از اں بقلم می آیند در کیفیت اوست

اختلاف اول در خلق و عدم خلق او - بعضے قایل اند که روح مخلوق است - از ابو سعید خر از پرسیدند[1] که روح شی مخلوق است یانه گفت آری مخلوق است اگر مخلوق نبودی اقرار بربوبیت

---

(1) ف عوارف جزء ثانی صفحه ۸۱

ذکردی - وقتی که در جواب الست بربکم گفت بلی و قال[1] بعضهم اسلم الاقوال ان یقال الروح شی مخلوق اجری الله تعالی العادة ان یحیی البدن مادام متصلا به و طایفه بعدم خلق او قایل - بدلیل[2] آنکه روح بموجب آیة کریمه امر رب است و امر او کلام اوست و کلام او غیر مخلوق است

و قال[3] بعضهم روح خارج نشده است از کن زیراکه اگر او خارج از کن بود هر آئنه بروی ذل کن خواهد بود پرسیدند پس از کدام چیز برآمده گفت من بین جلاله و جماله سبحانه تعالی بملاحظة الاشارة خصها بسلامه و حیاها بکلامه فهی معتقة من ذل کن و واسطی فرموده تصادمت صفة الجمال و الجلال فتولد منها الروح

و بدانند که این اختلاف در خلق بمعنی ایجاد است که شامل است مرعالم امر و خلق را و اما خلق بمعنی مقابل امر که قبول مساحت[4] و تجزی دران معتبر است پس البته روح باین معنی مخلوق نیست و کریمه قل الروح من امر ربی صراحة منادی با مریت اوست

اختلاف دوم در حدوث و قدم اوست - در عوارف می فرماید فمن[5] الاقوال مایدل علی ان قایله یعتقد قدم الروح و من الاقوال مایدل علی انه یعتقد حدوثه و استحاله تعدد قدما دلیل صریح بر حدوث روح است و دلیل قدم او قدم کلام حق است چه او امر است و امراو کلام او

اختلاف سیوم جماعتی که قایل بحدوث روح اند مختلف اند دراینکه بعضی گویند روح حادث است پیش از بدن و در بعضی احادیث آمده که حق سبحانه بدو هزار سال ارواح را پیش از خلق اجساد پیدا فرموده و ابن عطا گفته خلق الارواح قبل الاجساد لقوله تعالی و لقد خلقناکم یعنی الارواح ثم صورناکم یعنی الاجساد و قایل بحدوث روح بعد بدن دلیل می آرد بقول

---

(1) عوارف صفحه ۸۲ (2) ایضا صفحه ۸۰ (3) ایضا جزء ثانی صفحه ۸۱ (4) ف مشاهدت (5) عوارف جزء ثانی صفحه ۸۰

او سبحانه ثم انشاءناه خلقا آخر پس نفخ روح که انشا و احداث اوست بعد تقلبات نطفه و علقه و مضغة که متممات تسویه بدن اند باشد و نیز حدیث ثم ینفخ فیه الروح الخ برهان بین است

بعض صوفیه[1] فرموده اند که ارواح کمل که ارواح کلیه اند پیش از خلق اجساد اند بخلاف ارواح جزئیه که ارواح عوام اند بعد الاجسام پیدا می شوند مخفی نماند که در خلق و نفخ فرق بسیار است پس از تاخیر نفخ و تاثیر احداث او لازم نمی آید جایز است که حادث شده باشد قبل از بدن بعد از تسویه قالب منفوخ گردد

اختلاف چهارم اختلاف چهارم درینکه روح از اعیان است در اجساد یا از معانی و اوصاف در جسم اند چنانکه گفته اند روح عبارت است از قیام بذات حق و احیا که صفت محی است و در عوارف[2] میفرماید و المختار عند اکثر متکلمی الاسلام ان الانسانیة و الحیوانیة عرضان خلقا فی الانسان و الموت یعدمهما و ان الروح هی الحیوة بعینها و صار البدن بوجودها حیا و بالاعادة الیه فی القیامة یصیر حیا و اما قائلین بعینیت روح پس جم غفیر اند و از تسرید اقاویل ایشان معلوم میشود

اختلاف پنجم اختلاف پنجم آنکه روح بعد تسلیم عینیت او جوهر است یا عرض در عوارف آورده و ذهب[3] بعض متکلمی الاسلام انه جسم لطیف اشتبک[4] با لاجسام الکثیفة اشتباک الماء بالعود الاخضر[5] و هو اختیار ابی المعالی الجوینی و کثیر منهم مال الی انه عرض الا انه ردهم عن ذلک الاخبار الدالة علی انه جسم بما ورد فیه من العروج و الهبوط و التردد فی البرزخ فحیث وصف باوصاف دل علی انه جسم لان العرض لا یوصف باوصاف[6] اذ الوصف معنی و المعنی لا یقوم بالمعنی و اختار بعضهم علی انه عرض

---

(1) ه متصوفه (2) باب پنجاه و ششم جزء ثانی صفحه ۸۲ (3) عوارف جزء ثانی صفحه ۸۲ (4) در عوارف مطبوعه مشتبک است (5) اکثر (6) ف اصر

بدانکه در عرض و معنی فرق بسیار است معنی و وصف مقابل موجود خارجی است که آن را عین میگویند و عرض قسم او پس در عوارف اطلاق معنی بر عرض از جهت قیام بالغیر است فتامل فیه

اختلاف ششم اختلاف ششم آنکه روح بعد جوهریت جسم است یا مجرد[1] است اما تجرید او پس بدلیل کریمه قل الروح من امر ربی زیراکه عالم امر عالم مجردات است که قابل تجزی و انقسام و مساحت و امتداد نیست اما جسمیت روح پس باین روایات قال ابو عبدالله النباجی الروح جسم یلطف عن الحس و یکبر عن اللمس ولا یعبر عنه باکثر من موجود و روایتے از عوارف سابق گذشته و اما عدم تجرید او پس بقول جمهور متکلمین که نفی مجردات قاطبة می نمایند و برین قول روح و غیر او از مجردات نباشد

اختلاف هفتم اختلاف هفتم آنکه روح داخل بدن است بطریق حلول یاسرایت یا خارج ازو و متعلق تدبیر و تصرف قال[2] بعضهم الروح لطیفة تسری الی اماکن معروفة ای اجزاء البدن لایعبرعنه باکثر من الوجود بایجاد غیره ازینجا سرایت ودخول او در بدن مستنبط میشود

و قال[3] بعضهم الروح عبارة و القایم بالاشیاء هوالحق روح عبارت محض است و تعبیر صرف و قایم باشیاء حق است یعنے مشهور و متعارف است که قیام اشیا بروح است که مبداء حس و حرکت ارادیه است و در نفس الامر مبداء حس و حرکت حق است سبحانه که قیام اشیاء باو است و قیام او سبحانه باشیا بوجهه تدبیر و تصرف زیراکه احیاصفت محی است چون تخلیق که صفت خالق است پس حاصل الروح

---

(1) ف یا از مجردات (2) عوارف جزثانی صفحه ۸۱ (3) ایضا صفحه ۸۰

من امرربی آن شد که شخص زنده است بقول او سبحانه کن پس روح معنے در جسد نمی باشد بلکه وصف حق سبحانه کذا فی العوارف

اختلاف هشتم اختلاف هشتم اینکه روحی که در کریمه یسئلونک عن الروح است همین روح انسانی است یا غیر آن

قومی میگویند این روح مسئول جبرئیل است علیه السلام[1] و از امیر المومنین علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجهه مرویست که فرمود هو ملک من الملائکة له سبعون الف وجهه و لکل وجهه منه سبعون الف لسان و لکل لسان منه سبعون الف لغة یسبح اللہ تعالی بتلک اللغات کلہا و یخلق من کل تسبیحة ملکا یطیر مع الملائکة الی یوم القیمة

و از عبداللہ[2] ابن عباس رضی اللہ عنهما مرویست الروح خلق من خلق اللہ صورهم علی صورة بنی آدم وما نزل من السماء ملک الا ومعه واحد من الروح

و قال مجاهد[3] الروح علی صورة بنی آدم لهم ایدی و ارجل و روس یاکلون الطعام ولیسوا بملائکة

و قال[4] سعیدبن جبیر رحمة اللہ علیه لم یخلق اللہ خلقا اعظم من الروح غیر العرش و لو شاء ان یبلع السموات و الارضین السبع فی لقمة لفعل صورة خلقه علی صورة الملائکة و صورة الادمیین یقوم یوم القیمة عن یمین العرش و الملائکة معه فی صف واحد وهو ممن یشفع لاهل التوحید ولولا ان بینه و بین الملائکة سترا من نور لاحترق اهل السموات من نوره

و ابو صالح[5] میفرماید الروح کهیئة الانسان و لیسوا بناس

مخفی نماند که روح در مکاشفات روحیه بصورت انسانیه منکشف میگردد

و شیخ محمد غوث گوالیاری قدس سره تصریح باین معنے فرموده و دلیل بین براین مدعا آنست که روح بصورت

---

(1) عوارف جزء ثانی صفحه ۸۰ (2) عوارف جزء ثانی صفحه ۸۰ (3) ایضا صفحه ۸۱ (4) ایضا صفحه ۸۱ (5) ایضا صفحه ۸۱

رب خود است و در حدیث است ان الله خلق آدم علی صورته و در روایتے خلق آدم علی صورة الرحمن پس صورت انسانیه صورت رحمانیه است و چون روح بصورت رحمانیه است پس ثابت شده که صورت روح انسانی است و جمعی بران که روح مسئول در آیۀ کریمه همین روح انسانی و الحق که مطابقت جواب باسوال یهود که اخبرناما الروح و کیف یعذب الروح الذی فی الجسد مقتضی است که روح مسئول همین روح انسانی باشد لاغیر و روح مبین در قول حضرت امیر و دیگران آن روح باشد که در کریمۀ یوم یقوم الروح و الملائکة صفا الی آخره مذکور شده

تحقیق روح از شاه مسعود بک صاحب اسرار بے

شبهه و شک حضرت شاه مسعود بک[1] قدس الله سره در تحقیق روح داد تحقیق داده از اطناب و تکرار مضایقه و اجتناب نکرده بعینه بقلم آمد در مرات العارفین[2] میفرماید

الکشف الرابع عشرفی بیان حقیقة الروح قال

الله تعالی و یسئلونک عن الروح قل الروح من امرربی و قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الارواح جنود مجندة تشام کما تشام الخیل فما تعارف منها ایتلف. وما تناکر منها اختلف

بدانکه خداوند تعالی سرروح را از همه کائنات پوشیده داشت و بادراک عقلی و احساس بصری کس او را ندانسته و نه دیده تا مصطفی صلی الله علیه و آله وسلم جاقوت نبوت درو سخن نگفت و جمالش از کمال غیرت از چشم نامحرم نهفت و بجواب آن گفت وما اوتیتم من العلم الاقلیلا قل الروح من امرربی بر اثبات وجودش اقرار است وماأوتیتم من العلم از طلب شهودش انکار

---

(1) او یکے از خلفاے حضرت سلطان الاولیاء نظام الدین دهلی بود کتابے نوشته بنام مراة العارفین مشتملبر یک مقدمه و چهارده مکاشفات و خاتمه در سنه یک هزار وسه صد و ده هجری در حیدرآباد دکن طبع شده (2) صفحه ١٨٠

اے عزیز روح اگرچه بآثار پیدا است اما عقل از ادراک ماهیتش شیدا است سخن در ماهیت او حرام است که او را ورای حد و مقدار کلام[1] است محققان گویند که شناخت روح بروح است تاروح نقاب عزت از جمال برنگیرد در سمع عقل نور معرفتش در نگیرد و روح حقیقت انسان است کما قال الشاعر

ع - کنت بالروح لابالجسم انسانا

و صورت رحمن است ان الله خلق آدم علی صورته او نوریست ازان جمال ربوبیت تافته هر آئینه که قابل قبول آن آمده آن جمال بخود یافته هم ازان سخن دران ممنوع است که او از عالم صانع است نه از جنس مصنوع افشاء سر الربوبیة کفر

اے عزیز در آئینه وجهے که از شاهد می تابد آئینه را حقیقت است و شاهد را صورت همچنان روح وجهے است از جمال رحمانیت در آئینه انسانیه و هرکه از وجه آن جمال نگرد راه بقدم برد و گوید من امرربی ای من نورربی مگر امام قطبی هم از کشف آن وجه گفت الروح لایدخل تحت ذل کن لانه امره و امره کلامه و کلامه لیس بمخلوق هر که از وجه آئینه نظر کند دامنش از لوث حدوث ترکند که الروح حادث لانه جسم لطیف یقبل الترکیب آری روح اگرچه حادث است اما ابدی است و بقایش سرمدی محققان گویند که ابد در آئینه حدوث جز وجه ازل نیست پس حدوث را درو عمل نیست این جا حدوث عبارت از ظهور او است در حدوث چنانکه صورت شاهد در آئینه این درویش درین معنی گوید بیت

روح[2] در آئینه صورت از ظهور وجه اوست
شخص را بشناس کان هم اول و هم آخر است

و این بیت بغمزهٔ حسن ابد بعین ازل میگوید چون روح ابدی است و ابد وجه ازلی است پس حسن ازل نیز باشد

---

(1) ف کام (2) این مصرع در نسخه مطبوعه باین طور است :— روح در مرات قالب از ظهور وجه اوست

شیخ ما نظام الحق و الدین گفتے کہ حقیقت روح از تحت مدرکات حسیہ و عقلیہ خارج است لایلاطفہ حس ولایدرکہ عقل آنچہ از و در بصر می آید تمثیل است کہ او را قوتی است بہر صورت کہ خواھد خود را بنماید اگرچہ بے صورت است چنانکہ آئینہ بے صورت است و بہمہ صورت است و مثالی است کہ مصور از بے صورتے صورت پیدا می کند و عقل را در ادراک آن شیدا می کند

اے عزیز در ھیچ چیز چندان اختلاف نیست کہ در روح است چہ از اصحاب سنت و چہ از اقوام بدعت بعضے متکلمان اسلامیہ برانند کہ روح عرض است کما قال الروح رایحۃ طیبۃ و این اضعف اقوال است کہ مخالف نصوص است و بعضے متکلمان و فقہا برانند کہ آن جسم لطیف است کما قال الروح جسم لطیف یحیی الجسد و این قول مبنی است کہ ایمان را عقل کثیف است کہ جسم گویند و روح نامند پس محقق باشند کہ ناتمام اند و حکماء و بعضے صوفیہ برانند کہ او جوھر است کہ درو سربقا مضمر است این قول بصواب قریب است و صاحبش را از معرفت نوعی نصیب است کہ الروح جوھر نورانی لایوصف بالکم و الکیف اما محققان گویند کہ روح از وصمت این اسامی مبرا است کہ او سررب اعلی است مامقریم بوجودش و منکریم از جحودش کما قال الجنید رضی اللہ عنہ الروح شی استاثرہ اللہ تعالی بعلمہ ولا یطلع علیہ احدا من خلقہ ولا یجوز ان یعبر عنہ باکثر من موجود او موجودی است باللہ و مشہودیست من اللہ . متعالی است از کیفیت و مقدس است از ماھیت از کنہ ادراکش عقل عاجز و از اطلاع شہودش حس موجز کہ او مثالیست ازان جمال بے کیف چہ ھر صفت کہ در صورت ناظر بود ھم بدان صفت صورت آئینہ ظاھر بود آنکہ روح در کیف نمی آید این سری است کہ ظہورش بخود نیست بلکہ او خود نیست

ای عزیز هر که گوید او عرض است بروی جمالش نه عرض است که در چشم سرش مرض است و هو کرا ظن است که او جسم است او را از معرفتش نه جز اسم است که او محروم ازین قسم است و هر کرا این یقین است که او جوهر است او را گوش دل چون حلقه بر در است و نه لوح جمالش اندر سر است اما هر که بروی صمت این اسامی نمی نهد عجز معرفتش از معرفتش خبر می دهد که العجز عن درک الادراک ادراک مصراع

که انگشت بهر چه برنهی او نیست آن

کما قال بعض الصوفیة الروح لطیفة تسری من الله الی اماکن معروفة لایعبر عنه باکثر من وجود یعنی روح لطیفه ایست که سریانش درین اماکن من الله است و او را در همه اشیا راه است او باده ایست نه جام و او قمر است نه غمام

محققان گفته[1] اند روح را دو اعتبار است سراجی و زجاجی هر که او را بعلم عبارتی کرده است و از کشف اشارتی آورده از روح زجاجی است نه از روح سراجی محققان گویند در پیش یک سراج الله نور السموات و الارض هزار در هزار زجاج است که در همه از وجه او عکس تافته یک سراج است پس تعدد در روح باعتبار زجاج بود نه باعتبار سراج او حدوث او نیز بدین وجه است این درویش درین معنی گوید مصراع

هست هزار در هزار آئینه آفتاب یک

از مولانای روم است

روح یکی دان و تن گشته عدد صد هزار
همچو که با دامها در صفت روغنی

پس هر که او را از عالم زجاج داند تعدد و حدوث بر و اطلاق کند و هر که از عالم سراج داند نزد او جزیکی نیست و درین معنی هیچ شکی نیست حکما سه روح گویند نباتی و روح حیوانی و روح انسانی و علما برانند که پنج روح است

---

(1) ف. گویند

یکی روح متحسسه دوم روح متخیله سوم روح متعقله چهارم روح متفکره پنجم روح القدس اما نزدیک محققان روح جزیکی نیست و این صورت تافته او است در زجاج بر قدر صفای محل ظاهر گردد[1] و در هر محلی نامی می یابد او عکسی است از نور الله در زجاج قلوب و مشکوة قوالب تافته و در هر محلی نامی یافته چنانکه چون آفتاب بروی زمین از مشرق کبریائی[2] در می تابد زمین ازو سه حصه تاثیر یابدیکی سایهٔ که بے[3] عدد حایل بود و دگر اثر[4] که بے حایل نازل بود سیوم عکس که محل صفا او را قابل بود اگرچه این آثار از یک دیگر متفاوت باشند اما در وحدت آفتاب تفاوتی ندارند پس روح نباتی همچو ظل بود که حایل دارد و روح حیوانی چون ضو بود که بے حایل سرپر دارد و روح انسانی چون عکس از روی صفای محل از عین آفتاب پرده می دارد و این سر بزرگ است

اے عزیز عکس در نظر تحقیق عین شخص است (که[5] او را از خود نوری نیست و جز بدان وجه ظهوری نه حرکت و سکنت عکس بشخص است) و نطق و سکوت عکس از شخص است چنانکه عکس را بعین وجود است همچنان عین را بعکس شهود است چون یکی در آئینه نگرد آنچه در آئینه بیند او باشد آنکه جز این گوید نه نیکو باشد همه بے عقلش خوانند و بے حسش دانند آری اگر عکس عین شخص نبودی انا الحق و سبحانی بچه وجه روی نمودی اگر در خاطرت آید که روح انسانی نیز متفاوت است که اکثر انسان درین معنی بے نصیب اند گویم این تفاوت نیز در قابل است نه در قابض آفتاب بر قدر قابلیت محل جای خورد نماید و جای بزرگ آید چون محل بکلیه صفا یابد او بوجه خود در تابد تا هر که عکس را نگرد بے تفاوت شخص را یابد و این تافت را در مرتبه اول امر گویند . که کل افراد الانسان[6]

---

(1) ف می گردد (2) ف ح دریائی (3) در نسخه مطبوعه چنین است بعد حامل بود (4) در نسخه مطبوعه اثر حرور است (5) زائد در ح و ف (6) ح انسانی

را متساوی است قل الروح من امرربی ازین قبیل است یعنی
بواسطهٔ روح امر الله از دل بر اعضا جاری شده است تا حرکت
و سکون ایشان بامر و ارادهٔ دل باشد و چون محل صفا پذیرد
و منظور حکم ناظر کبیر و آن را نفخ دانند و هم ازان آن
را اضافت بخود کرده و نفخت فیه من روحی ای اظهرت و این
ظهور عکس است بر صورت شخص که بینهما تفاوت نبود هر
که را بدین وجه عکس مشهود بود مسجود بود و چون این
تجلی غیر منقطع گردد که ظهورش را بغور[1] نباشد و صفایش
را کدورت نبود این تافت را روح القدس گویند اول مقام
اتقیا است و دیگر مقام اولیاء و دیگر مقام انبیاء است و بعض
اولیا که محفوظ اند اما در حقیقت یک حقیقت است که بچندین
صور می نماید ازین جاتوان دانست که روح نه از عالم خلق
است که عین امر حق است هرکه سر خلقت شناخته بود و
خرقهٔ ترکیب را بر انداخته او را مخلوق خالق نماتوان گفت
چنانکه صورت آئینه از شاهد اگرچه از وجه ظهور حادث است
که نبود و شد اما چون ظهورش بدو است پس همون است

اے عزیز اعیان که خلق شان بامر است دیگر اند و نفوس
که خلق شان بید است دیگر خداوند تعالی را نگر که در حق روح
انسانی چه می گوید چون ملایکه مقربه گفتند خدایا بنی آدم را
چون دنیا مسکن کردی آخرت را براے ما نصیب کن و ایشان را
نه دران جاکن فاوحی الله الیهم انی لا اجعل من خلقت بیدی کمن
قلت له کن فیکون یعنی آن را که از ید تصرف خود ظاهر کنم
آنچنان نباشد که از وجه امر خود ظاهر شود هم ازین وجه
صوفیه گفتند الروح لم یخرج من کن انه لوخرج من کن لکان
علیه ذل قیل فمن ای شی خرج قال من بین جلاله و جماله سبحانه
بملاحظة الاشارات و خصها بسلامه و حیاها بکلامه فهی معتقة من
ذل کن یعنی روح نه همچون مخلوقات از نطق کن ظاهر شده که

(1) ه ثور

او را در آئینه خلقت منظور از وجه ذات ناظر است مخصوص است بسلامش وحی است بکلامش پس او عکسی بود ازان جمال و پرتوی ازاں جلال که بملاحظه اشارت جز عکس از پرده جمال و جلال بیروں نیاید و چون آن در محل صفاے صافی افتد عین آن جمال و جلال نماید مراد از سلام همین است که سلامتی عکس جز بصفاے محل نباشد و چون نطق عکس متعلق[1] بشخص است پس حیاها بکلامه راست بود و آں را که این وصف باشد از ذل کن آزاد بود و گرد حدوثش برباد پس ارواح ملایکه بدین نظر وجوه امر الله باشند و روح انسانی بظهور بدتصرف صورت تجلی ذات پس نسبت ارواح ملکی باروح انسانی چنان باشد که نسبت کواکب باقمر و هیئت قمر را در ظهور تفاوت است و او بهرهیئتی نام دارد چون ناقص بود در غایت نقصان هلالش گویند و چون کامل بود در غایت کمال بدرش نام نهند و تسمیه قمر بهر دو حالت برو اطلاق کنند او را در سیر ترقی است اما کواکب که بریک دور اند و ایشان را بریک وجه ظهور در هیئت ایشان تفاوتی نیست هم ازاں از دید آفتاب دور اند ملایکه را نیز ترقی نیست کما قال الله تعالی فی شان جبرئیل علیه السلام وما منا الاله مقام معلوم هم ازاں از رویت الله محجوب آمدند که دید آفتاب کواکب را آفت است اما قمر بخود نوری ندارد و از وجه خود ظهوری نه در آئینه او آنچه که می تابد آفتاب است که او از وجهش بتاب است او در وجه قبول خود جز آفتاب نمی بیند ازاں در چار بالش خلافت در شهر قالب می نشیند روح انسانی که مشرف[3] است برویت بدین تجلی است بل بدین نظر او عین رویت است که ظهور در قمر آفتاب را است او را قابلیتی بیش نیست پس روی او آفتاب

---

(1) در مراة العارفین ملحق است (2) در مراة العارفین سهو است (3) ف اشرف

است ازین جا انسان را باید شناخت که او کیست مگر ممکن را هم ازان ممکن می گویند که او عدم است که قابلیت قبول وجود واجب دارد ع

آنجا من است باری این جاقمت غباری

پس آنچه در و باشد همون باشد فهم من فهم این درویش را صوفی بصفای وقت سوال کرد که روح چیست از زبان حالم وقتم بے اختیار بر آمد که همین سایل مسئول است که آنکه این معنی ندانند از شناخت حقیقت روح معزول است و این قطعه انشا افتاد

سوالے کرد از مانکته دانے
که بر من گوی چیست این زندگانی

بدر از خاک و آب و باد و آتش
چه باشد جان بکن شرح این معانی

بگفتم جان باثار آشکار است
بمعنی اوست سایل گرتو دانی

اگر از مجلس صورت بر آئی
شود معلوم از جانان که جانی

جهاں را چشم بیند لیک خود را
نه بیند تو چناں از خود نهانی

ز وجهش جان چو نور آفتاب است
تو زان معنی بصورت ترجمانی

بکن آئینه دل را مصقل
که تابد در تو نور لامکانی

ز جانان باز نشناسی تو جان را
نماید مرترا بے تو توآنی

نشان یابی زسر جان چو مسعود
غبارتن گر از خود بر فشانی

ای عزیز روح حقیقت انسان است و انسان هم بدان حقیقت صورت رحمان است و او وجهی است ازان جمال و از عین حقیقتش مثال هرکه درو فرو شود او نماند[1] بیخود او شود پس چون خود تو اوست تو از وجه حقیقت جانی و چون جان وجهی است ازان جمال پس تو بحقیقت جانان ازین برائی و بعد جانان در آئی تا یابی خود را بخدائی این درویش گوید

اینجا منست باری آنجا منت غباری
از سر تو بار افگن و از رخ غبار افشان

اگرچه هرکس بر قدر کشف خود بروح اشارتی کرده اند و آن رابعبارتی آورده اما آنکه جامع اقوال است که مبنی بر کشف کمال است این است فالصحیح عندی ان الروح شی لطیف خفی بالذات و ظاهر بالآثار یظهر تصرف الصفات السبعة متعلقة فی الجسد و تزول بمفارقته وهی صورة بیانیة لتصرفه تعالی فی العالم لایلطفه حس ولایدرکه عقل

. ای عزیز هیچ حدی تمام تر روح را ازین نیست یعنی چنانکه خداوند تعالی پنهان است بالذات و پیدا است بالآثار روح نیز بذات مستور است وباثر حیات مشهود چه جسد بتعلق او صفات سبعه را قابل می گردد و بمفارقتش آن تصرف ازو زایل می گردد پس او از روی تصرف در جسد صورت بیانیه است مرتصرفش را در عالم وله المثل الاعلی پس قالب انموذجی بود از عالم و اعضا درو همچو اشیاء و قوی در اعضا همچو روحانیات در جسمانیات و روح وجهی ازان جمال و پرتوی ازان جلال بل عکسی از تجلی ذات چنانکه خداوند تعالی نه درون عالم است نه برون عالم نه متصل بدو و نه منفصل ازو همچنان روح نه بالعین با قالب است که ازان عین عکس است و ازان تجلی وجه است بدین وجه او در همه صورت تافته

---

(1) ح نماید

است و هر ذره را بخود آفتاب یافته هرکه در خود فروشد از دوئی یکسوشد بل خود او نماند بیخود او شود مگر ترک الله ازین جا گفت

زعین عزت حق آدمی نمودار است
چو عکس آب که از آدمی نمودار است

حقیقت روح این است بدانند آن راکه حق الیقین است و آنچه ازو در نظر حس نماید و یا در تصور عقل آید تمثلی است ازو نه حقیقت او چنانکه روح الامین که بصورت دحیه کلبی نمودی آن صورت بالیقین او بودی اگرچه بر حقیقت خود نبودی همچنان روح را قوتی است که هزار در هزار صورت بتمثل نماید و یگان یگان صورت در تجلی ازو مثال آید تاهر یکی که ازان صورت بیند اورا دیده باشد الارواح جند من جنود الله مبین این تمثل است آری ضوء الشمس جز نظرات او نتواند بود که او بدان جنود قاهره مواکب کواکب را مغلوب می گردانند چون آن جنود از جیش شاهی است او ز بهر صورت براه است یعنی در هر آئنه که نظر از نظرات آفتاب افتد آفتاب بدو پیدا آید و چشم ناظر در نظاره اش شیدا آید داند که هر فرده ازین جند سلطان است که وجهش از وجه او تبیان است پس ازین نسبت آن است اگرچه بحکم مرایا در ظهور آن وجه تنوع و تعدد باشد اما ازروی تجلی آن کثرت عین وحدت بود زهی جند الله که نعت اینما تولوا فثم وجه الله دارد

اے عزیز این نظرات پیش از مرایای قوالب بود هم بدان وجه روی نمود باعتبار مرایا هر نظرے وجهے کشود و بدین رمزهر که آگاه است داند که جنود عین شاه[1] است اگر ان الله خلق الارواح قبل الاجساد را با اول ما خلق الله نوری ربط دهی دانی که یک وجه است که وجود[2] می نماید و یک شاه است که جنود می نماید مگر از محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم نشنیدهٔ که گفت ان الله خلق نوری من نوره این جا خلق بمعنی جز ظهور نتواند بود

(1) ح ف مشاهده (2) ف ح وجوه

و گرنه مذهب دهریه ثابت گردد که من در اصل وضع برای تبعیض است و شورش، منزه است از تبعیض پس خلق شورش ازان دور همچو ظهور عکس است از شخص که در حمل صفا بر صفت آدمی تابد تاهر که این رامی جوید اورا می یابد بی آنکه چیزی از شخص در عکس آمده است یا ازو نقصان شده حقیقت خلقت که بے ماده[1] و مدت بود هم بدین وجه است که ظهور عکس از شخص فهم من فهم پس ازین جاتوان دانست که روح اگرچه مخلوق است اما از جهت وجه ظهور خالق معشوق است اگرچه هر مخلوقی که هست حادث است اما و جهش عشق قدم را باعث است مگر واسطی ازینجا گفت ما احدث الله شیئا اکرم من الروح این درویش درین معنی گوید مثنوی

مثال روح از نور خدائی است
نهفته در ردائے کبریائی است

وجودش[2] راهیاتے دان مجسم
بلوح صورت او اسم اعظم

تنش از قدرت و دل از ارادت
ز علمش جان ذاتش[3] غیر مادت

نه چشم اورا ولی پیوسته دیدن
نه گوش او را ولی دایم شنیدن

زبانش نی ولی گوید سخنها
بکار اندر همه تنها به تنها[4]

اگر گویم بشر عقلم بخندد
وگر گویم خدا نی دل پسندد

خدا را صورت وما راست معنی
بهر وجهی دگر دارد تجلی

---

(1) ف بے ماده و وحدت ذابود است (2) م وجودی (3) ف جان دانش (4) م تنها و تنها

نماید حاجتے و شاه باشد
بهر صورت مر او را راه باشد

جمال او برون[1] از چشم ادراک
کنی هر چش تصور او ازاں پاک

چو امر و خلق راکن ربط داده
بغیر ماده و مدت بزاده

بشهرستان حسنش نازنین است
نه او از آسمان نی از زمین است

جهان عشق را معشوق او داں
بخالق حاضر[2] و مخلوق او داں

اے عزیز روح را سری است با قالب اگر آں سر بدر روئی نماید قالب عین روح آید و این معنی در رویا محقق گردد آنکه انسان بخواب قالب خود را در مقامی بیند این قالب نباشد اما جز این قالب نداند که در عالم او این قالب است و این قالب عین آں قالب است و آں قالب خود تمثل روح است پس قالب دراں عالم عین روح باشد تا اگر ازین باب فتوح باشد هم چناں حق را سرے است با روح اگر آں سر بدو هویدا گردد روح از روحیت برگذرد و بخدا پیدا گردد و او دراں تجلی از خود جدا باشد و بخدا خدا باشد استادروم چوں روح در نظارهٔ فنا گشت این بگفت

نظاره جمال خدا جز خدا نکرد

پس بدین نظر قالب تمثل روح است و روح تمثل رب سبوح و چوں متمثل بحقیقت خود در تابد صورت تمثل خود را نیابد

بدانکه حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم فرمود ان الارواح جند من الجنود و لیسوا بملائکة و لهم روس و اید و ارجل عبارت است از تمثل روح بقالب و آنکه گفت ان الله خلق آدم علی صورته اشارت است بتمثل ذات از وجه روح

(1) در نسخه مطبوعه نهاں است (2) در مراة العارفین 'خاص تر' است

اے عزیز اگر او تعالی وجہ ربوبیت خود کہ روحش خوانی در مرات قالب بشریت ننمودی- معرفتش مستحیل الوجود بودی اول ازو در آئینہ انسانیت وجہ صفایش در تافت پس انسان اورا بدو یافت علم از وجہ علم و ارادت از وجہ ارادت و قدرت از وجہ قدرت و حیات از وجہ حیات و سمع از وجہ سمع و بصر از وجہ بصر و کلام از وجہ کلام این جا عرفت ربی بربی همان ذوق دارد کہ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ کہ حقیقت انسان صورت رحمان است پس معرفتش معرفت حق را بنیان است بل در نظر تحقق این عین آن است اما روح را تجلیات است و در هر تجلی اورا وجهی است و او بهر وجهی متجلی بعالمی کہ مبدا و معادش خوانند و صوفیہ را دران بس لطایف و نکات است انتہی کلامہ

معنی روح این بے هیچ عفاالله عنہ التماس می نماید کہ روح مشتق است از راحت و روح پس روح عبارت از راحتی است کہ متنفس را در حین تنفس بنفس رحمانی پدید آید و آں راحت عین آں نفس الرحمانی است و نفس رحمانی عین متنفس من وجہ و عین کلمات کہ ازو ظاهر می شوند من وجہ پس کسی را کہ عینیت نفس رحمانی با متنفس مشهود شد گفت کہ روح عین رب است و کسی کہ عینیت نفس رحمانی بکلمات کہ حقایق عالم اند دید گفت عین عبد است یا گفت لطیفہ ایست ساری در اماکن معروفہ و کسی کہ قیام نفس رحمانی بمتنفس دید گفت روح عرض است و المآل واحد شعر

عباراتنا شتی و حسنک واحد
و کل الی ذاک الجمال یشیر

فرع شیخ ولی الله محدث در بعض رسایل خود نوشتہ کہ روح عبارت از چیزی است کہ اقتران آں با جسد سبب حیات جسد باشد و افتراق آں از جسد سبب موت و این روح مرکب از سہ جزو است نسیم طیب کہ از بخار لطیف عناصر بعد هضمی

چند پیدا می شود و حمل قوی تغذیه و تنمیه و ادراک می نماید و او را نسمه و روح طبیعی و بدن هوائی می گوئیم و او ساری است در لحم و عظم مثل سریان نار در فحم و روح را بسبب همین جز و علاقه با بدن است و بسبب مفارقت او موت می چشد چنانکه وی نیز بسبب مفارقت بدن موت مقاسات می کند و معدن اصلی این بخار لطیف قلب و دماغ و کبد است و از غلیان دم در قلب متولد و تدبیر طبیب دران جاری است

جزو دیگر نفس ناطقه چون نواة را در زمین نشانیم اجزاء لطیفه آب و هوا وارض را بقوة که حق درو ودیعت نهاده بخود در کشد و آن را تحویل کند بصورتی دیگر و در زیادتی جسم خود تابرگ ساق و ازهار و اثمار رسد و در آخر ضعف پیدا کند و متلاشی شود چون هر نواة را تصرف بنوعی دیگر و هر درخت را نظمی دیگر معلوم می کنیم عقل مضطر می شود باثبات نفسے که حمل این قوی کرده و همچنین چون منی و خون حیض در رحم آید و نفس والده تدبیر او کند تا آنکه قلب و کبد و دماغ ظاهر شود و روح هوائی درو منفوخ گردد و این را نفس حیوانی گویند و بهمین قیاس نفسی هست که نظام انسانی را تقاضا می کند و آن را نفس ناطقه گویند و این نفس ناطقه خصوصا و هر نفسی عموما حبابے است از دریای نفس کلیه و موجی است از امواج آن تفصیل این معنی آنکه اهل وجدان ادراک کرده اند که در عالم یک نفس مدبر کلیه مافی الکون هرچه از عرش تا فرش می کند همه مقتضاے آن نفس است و آن نفس را نفس کلیه گویند و باعتبار مبدائیت[1] افعال خاصه طبیعت کلیه نظامی را که مقتضای آن نفس است و آن نفس مصلحت کلیه و نفوس جزئیه افلاک و طبایع عناصر و نفوس[2] نباتیه و صورتیه همه بمنزله مزاجهای مختلف اعضاء و ارواح حامله قوی اعتبار باید کرد تاکه مجتمع در یک نفس اند و

(1) ف ح بدایت (2) ف نفوس طبعیه همه

مدبر یک تدبیر و بارز و کامن در اطوار و ادوار خلق و قتیکه آب هوا شود و هوا آب نفس کلیه در حالتین باقی است که بیک طور خود مکون نموده و بیک وضع ظهور فرموده پس حقیقت نفس ناطقه همین نفس کلیه است بانضمام برزه خاصه که بمقتضای هیولی خواهد بود راسا براس و فنا از وجود روحانی بسبب اضمحلال نفس ناطقه در نفس کلیه ناشی می شود

جز و سیم روح ملکوت است تفصیلش آنکه بعض قوی نفس کلیه حمل می کنند صورت آنچه بودنی است قبل از بودن آن مانند حمل آدمی صورت کار مطلوب را در نفس خود قبل از ظهور این کار در خارج و بوجهی می توان گفت که مربع موجود در نفس ماهمان مربع است که در خارج موجود شد بهمان وجه می توان گفت که آن صورت مکنونه دران قوی بعینها همان صورت است که در خارج پدید می آید بالجمله چون خدای تعالی اراده فرمود که نوع انسان[1] را خلق فرماید قبل از خلق قوی بمدت صورت اجمالیه نوع انسان را دران قوی خلق فرمود و بعد سالهای بسیار دیگر فیضی از مبداء فیاض بتازگی باین صورت انسانیه رسید و آن یک چیز بچیزهای بسیار منتشر شده مانند آنکه در یک آئنه صورت آفتاب ظاهر شود و آئینهای مختلفة المقادیر و الالوان حوالی آن آئینه نهند و در هریکی آن صورت منطبع گردد و این همه بیک وجه موجودات مستقله اند و بیک وجه قائم بهمان صورت اجمالیه بریک ازین صورتها روح یکی از بشر[2] شد و بعد سالهای بسیار باز فیضی تازه باین صورت رسید در بعضی قوی نازله نزول نمود و چون روح هوائی در جسد انسانی منفوخ گردد و نفس کلیه از یک برزه کون و بدیگر برزه ظهور نماید و نفس کلیه من حیث التقید بان برزه معتبر بنفس ناطقه شود و آن صورت روحانی باوی یکی گردد چنانکه جسم مربع[3] موهوم متصور

---

(1) ف ح انسانی (2) ف ح بسر (3) ف مربع با مربع

یکی گردد اگر عمل نیک می کند درین صورت مثالیه نقطهای بیضا ظاهر شود و اگر عمل بدمی کند نقطۀ سواد در معاد با شخص انسانی متحد گردد و نطق جلود و جوارح و ظهور نامهای اعمال واقع می شود و بدانکه هر جزو را خاصیتے است علحده و هر دو را نیز خاصیتے و آنچه بر روح وارد می شود از احکام معاش و معاد مستند بهمان خواص است (و لطایف[1] نیز منشعب ازین کثرت اجزا پس خاصیت روح هوائی آن است) که بعناصر مستمد باشد و در ناسوت متمکن

روح هوائی راسه حال است و روح هوائی راسه حال است یکی آنکه مقهور و مغلوب جوارح باشد کاروی اتمام آن فعل است که از جوارح صادر شوند بآن معنی که در مقتضیات طبیعت بحکم عادت جوارح جاری شوند و روح بکلی مغمور دران باشد و درین حالت نفس بهیمی گویند

و حالت دوم آنکه از مغمور[2] بودن در حکم جوارح خلاص شود و آن اخلاق وصفات که تعلق بارواح قلبیه و دماغیه دارد بروی غالب آیند باینکه عمل جوارح و هیاکل آن اخلاق و متممات آن باشند یا اینکه اخلاق فی نفسها تمام باشند و عمل جوارح مقتضی آن اخلاق و شرح آن باشد و کیف ماکان درین حالت نفس انسانی خواهد بود

حالت سیوم آنکه این روح هوائی مغلوب و مقهور یکی از دو جزو دیگر باشد درین حالت نفس ملکی و خاصیت روح ملکوت آن است که پیش روح قدس که قایم در حضرة القدس است حاضر شود وبا او انتصال پیدا کند و در ملاء اعلی قدم راسخ داشته باشد وبا ملایکه ملاء اعلی بقدر استعداد همزبانی داشته بود و از ارواح افلاک[3] رموز و اسرار بردل وی فایض گردد و سبب معادات بحقیقت انجذاب همین جزو است

(1) این عبارت در نسخه ف و ح نیست (2) ف مغمور

(3) ح املاک

بخاصیت خود بسوی حضرت القدس پس اگر صفات مناسبت بأن مقام و روح هوائی مرکوز است انس و راحت یابد و اگر صفات متضاده ثابت است وحشت و نفرت و مثل ارتباط روح هوائی باین روح علوی مثل اخلاط رطوبت مادیه است باجوهر فضه در جسم سیماب پس رطوبت و فضه گرهی خورده اند که اصلا انفکاک گنجائش ندارد خاصیت نفس ناطقه به نسبت این روح هوائی جمع شتات بدن است و درمیان اجزاء او گره زدن چنانکه در نفس نبات معاینه میکنیم که اجزارا بیک صورت ساخته بوجهی که اگر از بیخ برند مدتے باید که آن اجزاء منفک شوند هم چنین اعضای روح هوائی را نفس ناطقه باهم متصل ساخته و مزاجی دروی بخشیده پس اگر موت درمیان این روح هوائی و بدن لدمی حایل شود و آن تغذیه و تولید را برهم زند آن روح هوائی بمنزله آدمی دست وپا بریده باشد و آن هم چنان به تدبیر او قایم و دران روح هوائی حس مشترک و متصرفه و واهمه و خیال و حافظه همچنان باقی است و اخلاق راسخه و ارادهای متجدده همچنان برحال خود اگر بصر و سمع مفقود شده حس مشترک بجای او نشسته بسبب آنکه مدتے در دنیا بواسطه سمع و بصر ادراک میگردد و بآن وضع آشنا شده بود و ثمر این یافته پس بعد مفارقت بسبب فیض نفس ناطقه بلکه بسبب مصلحت کلیه که اینجا بعضی[1] بمصلحت جزئیه شده همان حس مشترک کارسمع و بصر میکند و بادنی التفات از مبدا فیاض صورت آن مسموع و آن مبصر بروی فایض میگردد مثل فیضان صورت نتیجه بروقت دراکه بملاحظه بعضے مقدمات در صورت حدس و خاصیت نفس ناطقه به نسبت اصل خود اضمحلال در نفس کلیه است و ازراه عروق ماساریقا[2] داعیه انانیت کبری قبول نمودن و ازراه روح ملکوت الهام

---

(1) ف مفضی (2) ماساریقا و ماساریقین عروق صغار دقاق صلاب متصلة باکثر الامعاء و اخر المعدة یجذب الکیلوس منها الی العرق المسمی بباب الکبد و ینفذ فی جمیع الکبد بواسطة فروع الباب قال الشیخ فی الشفاء هی عروق دقاق صلاب متصلة بالامعاء کلها

ملایکه و مشاهده و حظیرة القدس پذیرفتن اگر روح هوائی مغلوب روح ملکوت گردد بمنزله فرشته شود از فرشتگان ملاء اعلی یاسافل و درمیان این دوجزو لطیف و روح هوائی پنج لطیفه متولد شود و سر تولید آنکه این هردو جزو لطیف قایم شدند بآن روح و اعتماد[1] کرده اند بروی و عشق و الفت بهم رسانیده اند باوی پس لاچار فیض هر دو جزو بحسب تنوع قوی روح هوائی متنوع شد (قوتی[2] که عمده آن در کبد است نفس شهوی است) و قوتیکه عمده آن در مضغه صنوبری است و حامل اخلاق و ملکات قلب است و قوتی که عمده آن در دماغ است و ادراک معقولات و متخیلات و متوهمات خاصة اوست عقل است نفس و قلب و عقل تمام تکین آنها در روح هوائی است اما فیض هر دو جزو لطیف قبول میکند مانند قبول زمین که متصل چشمه باشد طراوت و نداوت را ازان چشمه و هر یکی از این قوی ثلثه هر چند در اصل متولد از سه جزو اند اما نفس مناسب بروح هوائی است و عقل بروح سماوی و قلب بنفس ناطقه لهذا قدمای صوفیه قلب را عبارت از لطیفه انسانیه بجمیع سرایرها[3] داشته اند و عقل رابسان روح فرض کرده و چون سالک از غلبهٔ روح هوائی فی الجمله خلاص یابد و اورا بادو جزو لطیف کار افتد قلب او روح گردد و عقل او سر و[4] فرق میان قلب و روح آنست که قلب قوت روح هوائی است منبعث از اعماق بدن اما مدبر بفیض دو جزو لطیف و متشرب از نداوت آن دو جزو و روح عبارت ازین دو جزو لطیف بایکدیگر گره خورده و بنقاوه روح هوائی متدرع شده و فی الجمله بران تکیه زده و فرق میان عقل و سر آنست که عقل قوت روح هوائی است متمکن در دماغ اما مدبر بفیض دو جزو لطیف و متشرب از نداوت آن دو جزو و سر عبارت ازان دو جزو لطیف بایکدیگر گره خورده بنقاوه روح هوائی متدرع شده لهذا روح لطیف تر است از قلب و سر

---

(1) ف اعتضاد (2) در ح نیست (3) ف آن نیز (4) ف او

روشن تراست از عقل کار قلب وجد و کار روح الفت و کار عقل یقین و کار سر مشاهده شان بین المرتبتین و چون سالک از روح هوائی بالکلیه فارغ شد و کار او بادو جزو لطیف افتاد که بایک دیگر بشکل سیماب متحد گشته از سه حالت بیرون نیست یا این است که روح ملکوت بجانب خود کشد و در روح القدس اضمحلالی حاصل شود و دران متلاشی گردد و بازبقا از سرنو پیدا کند و باز خود را بیاد آرد و این ورثه[1] نبوت است یا این است که نفس ناطقه بجانب خود کشد و در انانیت کبری متلاشی شود و باز از سرنو بقا یابد و بخود آید و این ولایت کبری است یا این است که جمع کند میان هر دو علی الوجهه الاتم و این جمع الجمع است صاحب جمع الجمع از دو راه محدث میشود و گاه[2] حدیث کرده[3] میشود از قبل نفس کلیه و داعیه انانیت کبری مانند نداوه دروی قابض گردد و گاهی حدیث کرده میشود از قبل روح القدس و دواعی ملاء اعلی شبیه بماساریقادروی افتد

فصل در تهذیب لطایف ثلثه بارزه بوجهه حکمت خلقی

بالجمله کار نفس اقتضای شهوات و اتباع لذات است و قایم داشتن بغیت و کار قلب غضب و خجالت و خوف و جرات و سخاوت و شجاعت و حب و بغض است و کار عقل یاد داشتن چیزهای گذشته است و تدبیر در کار آینده و این شعبها سه گانه بیک وجه از یکدیگر متباین اند و بیک وجه باهم متحد وجه تباین آنکه ناطقه در نسمهٔ هوائیه و ارواح طیبه حلول کرده است و مقدم آن گشته و آن ارواح اسبابهای متعدد و مزاجهای مختلف دارد و قوی متباینه را حمل میکند وجه اتحاد آنکه نفس ناطقه که مقوم انهار است یکی است در اصل مزاج او اختلاف نیست این هرسه فواره از یک منبع جوشیده اند ومع هذا فعل مخصوص هریکی بدون معاونت دیگر تمام نشود پس بحکم اجتماع دو وجه

---

(1) ح وراثت (2) ف ح گاهی (3) ف ح نشود

تغایر و اتحاد درمیان هریکی از اینها عروق ما ساریقا ممدود است و هریک بدیگری حکم خود القا میکند و وسوسه خود می فرستد و از اینجا اخلاق و ملکات بسیار متولد شوند از انقیاد قلب و عقل و نفس را رذایل بسیار پدید آید که اجمالا آنرا به نفس بهیمی[1] تعبیر کنند مثلا لذت جماع بالنظر[2] قلب را تابع خود سازد و حب او در قلب القا نماید و عقل به تصویر صورت محبوب و تذکیر او اندیشه در حیل و صال او فرماید این مجموع را عشق گویند و از انقیاد نفس و عقل قلب را رذایل بسیار ظاهر شود که آنرا به نفس سبعی مسمی سازند بطریق تسمیه کل باسم جزو عظیم الخطر و از انقیاد قلب و نفس عقل را صفات محموده بوجود آیند و آنرا بنفس مطمئنه مخصوص گردانند تهذیب این اخلاق صرف آنهاست در مصرف آنها و اکتفابر ضروری وکف از زاید و مثل آن و شعبه نفس در کبد اقامت دارد و شعبه قلب در مضغه و شعبه عقل در دماغ و نفس بهیمی در تمام بدن جاریست اما پای او بکبد محکم و نفس سبعی در تمام بدن جاریست اما پای او بمضغه صنوبری و نفس مطمئنه در[3] همه بدن نافذ اماپای او بدماغ محکم و حق سبحانه تعالی در انسان دو قوت آفریده قوت ناسوتیه ارضیه که آنرا بقوت بهیمیه نیز مسمی میکنیم و بدان قوت محاذات بهایم و سباع میکند و قوت ملکیه بدان مساوات ملائکه کند و معنی تهذیب نفس تصرف است در قوت ناسوتیه بحکم قوت ملکیه و مخفی شدن آثار بهیمیه

فصل در تهذیب لطایف ثلثه بارزه بوجه شرعیه که طب روحانی است و مسمی بشریعت و مرتبه اول از تهذیب این لطایف خروج است از طبیعت بشریعت بالجمله حاصل این تدبیر آنکه در آدمی دو قوت اند ملکیه و بهیمیه و هریکی را خواص است که امداد او نماید پس می باید که متجلی بخواص ملکیه باشند تا ملکیت

(1) ف ح بهیمیه (2) ح یا نظر (3) ف در هر همه

قوی تر شود و بهیمیت باداب او متادب گردد نه آنکه از طبیعت خود بر آید و مزاج خود بگذارد و قلب حقیقت بوی راه یابد پس خدائے تعالی بر چهار خصلت متنبه ساخت اگر نیک بشگافی همه انواع بر شرح و بسط این چهار اند و همه اقسام اثم تفصیل و تفریع اضداد این چهار و همه انبیاء علیهم السلام بهمین چهار دعوت فرمودند و نسخ را بان راه نیست اختلاف مشارع و اشباح و قوالب آن است نه از حقیقت و مغز آن

یکی طهارت و بان مناسبت ملایکه علیا[1] پیدا می کند

و دیگر خضوع بان محاکات ملاء اعلی کسب می نماید

سیوم سماحت و بان زنگهاے صفات رذیله که از افعال سبعیه و شهویه دامنگیر نفس ناطقه او است از خود می افشاند

چهارم عدالت و بان رضاے ملاء اعلی و موافقت و رحمت و رافت ایشان حاصل میکند و تدبیر شریعت متوجه بدوجهت است

یکی صلاح افعال بفعل اعمال بر وترک اعمال اثم که معبر بکبایر میشود و آن ظاهر شرع است مسمی باسلام و دیگر تهذیب[2] نفوس بحقیقت این خصال اربعه و رسیدن از اشباح بر باو ازان تجاوز کردن از کف صور اثم بکف از معانی آن و این باطن شرع است مسمی باحسان و چون قوت ملکیه باقوت بهیمیه مصارعت کند تا اگر بهیمیه غالب است و برین شخص اگر اعمال خبیثه غالب شود فاسق است و اگر ملکات و اخلاق سیئه قوی تر منافق گویند بنفاق عمل و اگر ملکیه گلوی بهیمیه محکم گرفته اما بهیمیه هنوز دست و پاکشاده قوت ملکیه از گیرودار او فارغ نشده صاحب الیمین گویند و اگر ملکیه بهیمیه را بقید خود آورده و بفاقهای متواتر کسرسورت او نموده سابق و مقرب گویند

فصل در تهذیب لطایف ثلثه حصه چون از لطایف پنجگانه فارغ شد کار باروح علوی افتاد او مرکب از دو جزو است یکی نفس ناطقه که حبابی است از دریاۓ نفس کلیه که تقدیر ذات

---

(1) ف اعلی (2) ف تالو

مناسب آن ماده نفس خاص بر آمده بصورت آن مکنی شده و جزو دیگر روح سماوی است که آن نیز حبابی است از دریای نفس کلیه و این دو جزو باهم مختلط است یکی بجای ماده و یکی بجای صورت نفس ناطقه که حبابی است بر آمده از سطح نفوس ارضیه بمنزله ماده است و روح سماوی که حبابی بر آمده از سطح عالم مثال که نشاة منبعث از نفوس فلکیه است صورت و در دل این روح علوی نقطه شعشائیه نهاده اند که بمنزله روح این روح است و آنرا حجربیت گویند که ذات نخست نمونه خود ودیعت نهاده یا گوئیم خاصه ذات بحت است که در یک مرتبه بصرافت هویت خود باشد باز در مراتب دیگر باوجود بحتیت خود تنزل[1] فرماید پس اگر حکم روح سماوی غالب آید و محدث[2] شود بتجلی اعظم اتصالی عجیب میسر آید و در عین این اتصال حجربیت بتجلی اعظم پیوندد و از انجا صعودی بے کیف بذات بحت کند و این راه وراثت نبوت گویند با اینکه حکم نفس ناطقه غالب آید و این حباب منطفی گردد در دریای نفس کلیه پس یا خود را بقصد اول بیند و حقیقت مطلقه را بقصد ثانی درمیان خود و مشمول خود یا حقیقت مطلقه را بقصد اول ادراک کند و خود را و جمیع عالم را قایم یا او از قبیل اعراض قایمه بجواهر یا اعتبار است ناشیه از موجود فی الخارج یا صور عارضه بر ماده در کمون و بروز و ثانیه نظر ازین حباب بکلی مصروف شود و باقی نماید الا حقیقت مطلقه در اینجا نیز یکی از دو احتمال باشد یا آنکه انانیت مطلقه بجای انانیت خاص قایم شود و آن انانیت خاص را انانیت مطلقه داند یا از انانیت خاصه ذهول ورزد نفیا او اثباتا متعرض آن نشود نه انانیت مطلقه او بجای او نهد ونه جداگانه بیاد آرد و این را در عرف اهل سلوک تجلی ذات گویند و منتهی بصیرت و مطمح نظر او درین حالت نفس کلیه باشد و از ینجا صعود

---

(1) ف ح نزول (2) ف ح متحدث

کند و این را ولایت کبری گویند و اما کان خواه وراثت نبوت خواه ولایت کبری روح علوی بر حجربیت پیچیده باشد مانند آنکه پنبه بر لولوی رفیع[1] به پیچانند و صفا و لطافت آن لولو بجز در پس پرده مرئی نگردد و غالب حکم روح علوی باشد خواه حکم نفس ناطقه خواه حکم هردو و درین مقام بسیار است که حجربیت استقلال کند و اندر خود بگردد و آن پرده را بوجهه من الوجوه بدرد و بوجه من الوجوه همه این لطایف درو فانی شوند و همان حجربیت باقی ماند پس روح علوی را باعتبار غلبه جزو سماوی و اضمحلال حکم حجر البیت در حکم آن روح القدس گویند و روح علوی را باعتبار غلبه نفس ناطقه و اضمحلال حکم حجربیت لطیفه خفیه و ظهور حجربیت و تسخیر او این دو روح راخفی گویند کمال عارف از حجربیت بالا تر رود ونفس کلیه بجای جسد عارف میشود و ذات بحت بجای روح همه عالم را تبعا بعلم حضوری در خود بیند و علم حضوری اصالة بذات بحت متعلق شود و این انانیه خاص را بمنزله انانیات دیگر جدا پندارد با این که ازان نهول و رزد ویرا این نیست که معرفتے یا الهامی از فوق او مترشح شود بلکه همان فضایل بنور ان علوم و الهامات همه در خود می بیند و این حالت را تجلی ذات گویند و ایفای حقوق آن درین نشاة بلک دران نشاة نیز میسر نیست اما رنگی ازان حالت برروی کار می آید و چیزی از پس پرده حینا بعد حین متجلی شود ان شاء الله تعالی بعد خلع جلباب عنصری واضح گردد و این غیر آن است که در جوش و خروش حجربیت گفته شد آں همه ظل بود و این همه اصل و فناء وجود روحانی و بقا بلاهوت عبارت از غلبه[2] کون حق است بر کون خلق و معنے این کلام راجع بغلبه لطیفه خفیه بر جمیع لطایف یالطیفة نور القدس بالطیفة حجربیت وارتباط خاص کردن سایر لطایف با انانیت کبری در ضمن این لطایف خفیه

(1) ح رفع (2) ف علمیه

اصل چهل و سیوم در عالم مثال

بدانکه عالم مثال عالمی است روحانی از جوهر نورانی مشابه است بجوهر جسمانی در مقدوریه و محسوسیه و مماثل است بجوهر عقلی مجرد در نورانیت و جسم مرکب نیست نه مادی است نه جوهر مجرد عقلی بلکه برزخ وحد فاصل است بینهما هرچه برزخ است در دو چیز لابد که غیر هردو باشد و اورا دو جهت بود بهر جهتی مشابه گردد بهر طرفی آری این قدر گفته خواهد شد که جسم مثالی جسمی است نورانی در نهایت لطافت و غایت صفا پس نخستین جسمیت و لطافت حد فاصل خواهدشد در جواهر مجرده لطیفه که عالم ارواح است و جواهر کثیفه مادیه جسمانیه که عالم شهادت است اگرچه بعض اجسام شهادیه هم الطف اند از بعض چنانچه سموات نسبت باراضی پس عالم مثال عالم ارضی نخواهد بود و حق این است که حقایق جوهریه موجود اند در جمیع عوالم روحانیه و عقلیه و خیالیه و اینها صور مخصوصه دارند بحسب عوالم خود و چون تحقق را کار فرمائی بدانی که قوت خیالیه نفس کلیه که محیط است بمدرکات سایر قوای خیالیه محل و مظهر عالم مثال است و تسمیه آن بعالم مثالی ازین جهت است که مشتمل است بر صور عالم جسمانی و اول مثال صوری است اعیان و حقایق حضرت الهیه علمیه را و خیال منفصل ازان می نامند که غیر مادی است و تشبیه است بخیالی متصل پس نیست هیچ معنی از معانی و نه روحی از ارواح مگر آنکه صورت مثالیه است مطابق کمالات او زیراکه هرشی را نصیبی است از اسم ظاهر لهذا در خبر صحیح وارد گشته که نبی صلی الله علیه وسلم دیدند جبرئیل علیه السلام را در سدرة المنتهی که سیصد جناح دارد و هم در حدیث آمده که جبرئیل علیه السلام هر صبح و شام در می آید بقعر نهرالحیاة و چون بر می آید اجنحه خود می فشاند و خلق میفرماید حق سبحانه ازان هر قطرات ملایکه که عدد آنها غیر حق کسے نداند و این عالم مثالی مشتمل است

بر عرش و كرسى و سموات سبعه و ارضين و مافيها از املاك وغيره و ازين مقام[1] مى شناس سالك كيفيت معراج نبوى و شهود او صلى الله عليه وسلم آدم را در آسمان اول و يحيى را در آسمان دوم و يوسف را در آسمان سيوم و ادريس را در آسمان چهارم و هارون را در پنجم و موسى را در ششم و ابراهيم را در هفتم صلوات الله عليهم اجمعين

و من هذا المقام يتنبه الطالب على كيفية المعراج و المعراج النبوى و شهوده صلوات الله عليه صلى الله عليه وسلم آدم فى السماء الاول و يحيى فى السماء الثانية و يوسف فى الثالثة و ادريس فى الرابعة و هارون فى الخامسة و موسى فى السادسة و ابراهيم فى السابعة صلوات الله عليهم اجمعين و على الفرق بين مايشاهده فى النوم و بقوة الخيالية من العروج الى السماء كما يحصل للمتوسطين فى التلول و بين ما يتصاعد العالم الروحانى و هذه الصور المحسوسة ظلال تلك الصور المثالية لذالك يعرف العارف بالفراسة الكشفية من صورة العبداحواله قال عليه السلام اتقوا فراسة المومن فانه ينظر بنور الله

و قال عليه السلام فى الدجال مكتوب على ناصية ك - ف - ر ولا يقراه الامن هو مومن قال تعالى سيماهم فى وجوههم من اثر السجود فى حق اهل الجنة و فى حق اهل النار يعرف المجرمون بسيماهم فيوخذ بالنواصى و الاقدام و المثالات المقيدة التى هى الخيالات ايضا ليس الا وجودا روحانية و ظلامن ظلاله خلقها الله تعالى دليلا على وجود العالم الروحانى و لهذا جعل ارباب الكشف متصلة بهذا العالم و مستنيرة منه كالجداول و الانهار المتصلة بالبحر و الكوى الشبابيك التى يدخل منها الماء فى البيت و لكل من الموجودات التى فى عالم الملك مثال مقيد كالخيال فى العالم المثالى سواء كان فلكا[2] او كوكبا او عنصرا او معدنا او حيوانا فان لكل منها روحا و قوى روحانية و له نصيب من عالمه و الالم تكن العوالم تطابقه

(1) ف مقدم (2) ف ملكا

غاية مافي الباب انه في الجمادات غير ظاهر بصورة في الحيوان قال الله تعالى و ان من شي الا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم وقد جاء في الخبر الصحيح مايؤيد ذلک من مشاهدة الحيوانات امورالايشاهدها من بني آدم الا ارباب الكشف اكثر من ان يحصى و ذالک الشهود يمكن ان يكون في العالم المثالي المطلق و يمكن ان يكون في المثال المقيدة و الله اعلم بذالک و العدم شهود المحجوبين من الاتيان جعلهم الله اسفل سافلين و السالک[1] اذا افض في سيره الى المثال المطلق لعبوره عن خيال المقيد فيصيب في جميع مايشاهده و يجد الامر على ماهو عليه لتطابقها بالصور العقلية التي في اللوح المحفوظ وهو مظهر العالم الالهي و من ههنا يحصل الاطلاع للانسان على ما عليه الثابتة و احوالها بالمشاهدة لانه ينتقل من الظلال الى الانوار الحقيقية كما يطلع عليها بالانتقال المعنوي و سنبين ذلک ان شاء الله في الفصل الثامن و اذا شاهد امراً مافي الخيالية المقيد فيصيب تارة و يخطى اخرى و ذلک ان المشاهد اما ان يكون امرا حقيقياً او لا فان كان فهو يصيب الذى المشاهد فيه و الافهو الاختلاف الصادر من التخيلات الفاسدة كما يخلق العقل المشوب بالوهم الموجود وجودا آخر و البارى تعالى شريكا وغيرها من الاعتبارات التي لا حقيقة لها في نفس الامر قال تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان و للا صابة اسباب بعضها راجع الى النفس و بعضها الى البدن و بعضها اليهما جميعا اما لاسباب الراجعة الى النفس كا لتوجه التام الى الحق و الاعتبار بالصدق و ميل النفس الى العالم الروحاني العقلي و ظاهرة عن النقايص و اعراضها عن الشواغل البدنية و اتصافها بالمحامد لان هذه المعاني وجب تنورها و تقدسها و تقدر ما قرب النفس و تنورت صح تقدر على خرق العالم الحسي و رفع الظلمة الموجبة لعدم الشهود و ايضا تقوى المناسبة بينها و بين

---

(1) ف و السالک ما اذا اتصل في سيره

الارواح المجردة لاتصافها بصفاتها فتفيض عليها المعانى الموجبة لا نجذاب اليها من تلك الارواح فتحصل الشهود التام صح ثم اذا انقطع حكم ذلك الفيض ترجع النفس الى الشهادة متصفة بالعلم منتقشة بتلك الصور بحسب انطباعها فى الخيال و الاسباب الراجعة الى البدن صحة و اعتدال مزاجه الشخصى و مزاجه الدماغى و الاسباب الراجعة اليها الاتيان با لطاعات و العبادات البدنية و الخيرات و استعمال القوى آلا تها بموجب الاوامرالالهية و حفظ الاعتدال بين الطرفين الافراط و التفريط فيها و دوام الوضوء و ترك الاشتغال بغيرالحق دائما بالاشتغال بالذكر وغيره خصوصا من اول الليل الى وقت النوم و اسباب الخطا ما يخالف ذلك من سوء مزاج الدماغ و اشتغال النفس للذات الوسوسة و استعمال القوة المتخلية فى التخيلات الفاسدة و الاهمال فى الشهوات و الحرص على المخالفات فان كل ذلك مما يوجب الظلمة و ازدياد الحجب فاذا عرضت النفس عن الظاهر الى الباطن بالنوم تجد لها هذه المعانى فتشغلها عن عالمها الحقيقى فتقع منافاة اضغاث احلام الا يوريها او يرى ما يتخيله المتخيل بعينه مايرى نسبة انحراف المزاج كثيرا ما يكون امورا مزعجة لها بعين مزاج بدنها اكثر مما كان فهذه الامور المشاهدة كلها يحتاج احواله الظاهرة ان خيرا فخيرا و ان شرافشرا و مشاهدة التصور تارة يكون فى اليقظة و تارة فى النوم و كما ان النوم ينقسم با ضغاث احلام وغيرها كذالك مايرى فى اليقظة ينقسم الى الامور حقيقية محضة واقعة فى نفس الامور و الى امور خيالية صرفة لا حقيقة لها شيطانية وقد يخلطها الشيطان بغير من الامور الحقيقية ليضل الورى لذلك يحتاج السالك الى من يرشده و ينجيه من المهالك و الاول اما ان يتعلق بالحوادث اولا فان كان متعلقا بها فعند وقوعها كما شاهدها اوعلى سبيل التعبير و عند وقوعها يحصل التميز بينها و بين الخيالية الصرفة و عبور الحقيقة

من صورتها الاصلية انما هو للمناسبات تغير الصورة الظاهرة وهى فيها و بين الحقيقة و لظهورها فيها اسباب كلها راجعة الى احوال الرائى و تفصيله يودى الى التطويل

و اما اذا لم يكن كذلك فلا فرق بينهما و بين الخيالية الصرفة ولهم موازين يعرفها ارباب الذوق و الشهود بحسب مكاشفاتهم كما ان للحكماء ميزانا تفرق بين الصواب و الخطاء وهو المنطق منها ماهو ميزان عام و هو القران و الحديث المعنى كل منها عن الكشف التام المحمدى صلى الله عليه و سلم و منها ماهو خاص وهو ما يتعلق بحال كل منهم الفايض عليه من الاسم الحاكم و الصفة الغالبة عليه و سياتى فى الفصل الثانى يعنى ما يعرف به اجمالا ان شاء الله تعالى

تنبيه لابد ان يعلم ان العالم الحسى هو فى العالم المثالى دون العكس لذلك قال ارباب الشهود ان العالم الحسى بالنسبة الى العالم المثالى[1] كحلقة ملقاة فى مبداء لا نهاية لها اما اذا اراد الحق تعالى ظهور مالا صورة لنوعه فى هذا العالم فى صورة الحسية كالعقول المجردة و غيرها تتشكل باشكال المحسوسات التى بينهما و بينهم و على قدر استعداد ماله التشكل بظهور جبرئيل عليه السلام بصورة دحية الكلبى و بصور آخر كما نقل عمر رضى الله عنه من حديث السوال عن الايمان و الاسلام و الاحسان و كذلك باقى الملائكة السماوية و العنصرية و الجن ايضا و ان كان لها اجسام نارية كما قال الله تعالى فيهم و خلق الجان من مارج من نار و النفوس الانسانية الكاملة ايضا يتشكلون باشكال غير اشكالهم المحسوسية وهم فى الدار الدنيا بقوة انسلاخهم من ابدانهم و بعد انتقالهم ايضا الى الاخرة لازدياد تلك القوة بارتفاع المانع البدنى و لهم الدخول فى العوالم الملكوتية كلها كدخول الملايكة فى هذا العالم و تشكلهم باشكال اهله ولهم ان يظهروا فى خيالات المكاشفين كما تظهر الملائكة و الجن وهولاءهم المسمون بالله و بل تصرف بينهم و بين الملايكة اصحاب الاذواق بموازينهم الخاصة بهم

---

(1) ف الثانى

و قد يلهمهم الحق سبحانه ما يحصل العلم بهم وقد يحصل با خبارهم عن انفسهم و اذا ظهروا[1] عند غير المكاشف من الصالحين و العابدين لا يمكن ان يفرق بينهم الا بخير ان يحصل منها الظن فقط مثل الاخبار عن المغيبات و الاطلاع على الضماير و الانباء عن الخواطر قبل وقوعها فى القلب و الله اعلم

فرع عليك ان تعلم ان البرزخ التى تكون للارواح بعد المفارقة من النشاة الدنياوية هو غير البرزخ الذى بين الارواح المجردة و الاجسام لان منازل مراتب تنزلات الوجود و معارجه دورية و المراتب التى قبل النشاة الدنياوية هى من مراتب التنزلات ولها الاولية فالتى بعدها من مراتب المعارج و لها آخرية و ايضا التى يلحق الارواح فى البرزخ الآخر انما هى صور الاعمال و نتيجة الافعال الانسانية فى النشاة الدنياوية بخلاف صور البرزخ الاول فلا يكون كل منهما عين الاخر لكنهما يشتركان فى كونهما عالما روحانيا و جوهرا نورانيا غير مادى مشتملا امثال صور العالم

و قال الشيخ رضى الله عنه فى الفتوحات فى الباب الحادى و عشرين و ثلثمائة بان هذا البرزخ غير الاول و يسمى الاول بالغيب الامكانى و الثانى بالغيب المحال لامكان ظهور مافى الاول فى الشهادة و امتناع رجوع مافى الثانى اليها الافى الآخرة و قليل من يكاشفه بخلاف الاول لذلك يشاهد الكثير منا و يكاشف البرزخ الاول فيعلم مايريدان يقع فى العالم الدنياوى من الحوادث و لا يقدر على مكاشفة احوال الموتى و الله هو العليم الخبير

اصل چهل و چهارم در بیان حقیقت انسان

چون مباحث مهمه بر سبیل ایجاز[2] با تمام رسید نوبت بانسان رسید که خلاصه همه است و مقصود حقیقی و علت غائی خود اوست که لولاک لما خلقت الافلاک الکون و وجود او در مرتبه آخر است روز جمعه که ششم است از ابتدای آفرینش بعد از عصر و لهذا ساعت اجابت شده کما فی الحدیث و ابتدا از یکشنبه تا جمعه که هر روز چیزی آفرید و روز شنبه چیزی نیافرید

(1) ف نظروا (2) ف ایجاد

بدانكه انسان در اصل اسم مردم چشمست و مشتق است از انست دارا ای ابصرت و مردم چشم را بر این انسان گویند كه دیدنیها را او بیند و آدمی عالم را بجای مردم چشمست بلكه بینای حقیقی در و منحصر است كه لنريه من آيا تنا انه هوالسميع البصير

و شیخ در فصوص میفرماید و هوای الانسان للحق بمنزلة انسان العین من العین الذی یبصر به المنظر وهو المعبر عنه بالبصیر فلهذا سمی انسانا فانه به نظرالحق الی خلقه[1] فرحمهم فهو الحادث الازلی و النشاة الدایم الابدی و الكلمة الفاصلة الجامعة فتهم العالم لوجوده فهو من العالم كفص الخاتم الذی هو محل النقش و ظهر مافی الصورة الالهیة من الاسماء فی هذه النشاة الانسانیة مجاری[2] الیه الاحاطه و الجمع بهذا الوجود

مثنوی

گرچه موی بر كند كوفته بود
لیكن آن مودر دو دیده رسته بود

بود آدم دیدهٔ نور قدیم
موی در دیده بود كوهی عظیم

گلشن

در آخر گشت پیدا نقش آدم
طفیل ذات او شد هر دو عالم

نه آخر علت غائی در آخر
همی گردد بذات خویش ظاهر

ظلومی و جهولی ضد نور است
و لیكن مظهر عین ظهور است

چو پشت آئنه باشد مكدر
نماید عكس شخص از روی دیگر

شعاع آفتاب از چارم افلاك
نگردد منعكس جز بر سر خاك

---

(1) ه الكلیة (2) ف مداری الاحاطة

و این وجود او که متاخر وجود عنصری بدینست والا وجود مرتبی او مقدم است بر جمیع وجود مرتبی او عبارت است که از تعین اول که بلسان شرع مسمی است بعما که آنرا برزخ خوانند و وجود روحی او نیز بر قول اکثر مقدم است بر جمیع که اول ما خلق الله روحی و ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفی عام الا بر قول کسیکه قایل است بخلق روح بعد بدن امام غزالی رحمه الله و او خلق را در حدیث بتقدیر تفسیر میکند و انسان نسخه جمیع موجودات است که آنرا عالم ملک و ملکوت و غیب و شهادت خوانند و این مجموع را صورت حق نیز گویند بمجاز پس چون انسان نسخه آن صورت باشد این حدیث محمول بر ظاهر باشد که ان الله خلق آدم علی صورته

چنانچه شیخ شهاب الدین سهروردی در الف النصایح الاثمانیة آورده و ماهیت و حقیقت او عبارت است از برزخی که میان مرتبه واجب و ممکن است یعنی مرتبه اطلاق ذاتی و تعینات اسمائی و صفاتی که آنرا تعین اول و تعین جامع جمیع تعینات و واحدیه و وجود عام[1] و مرتبه عما و اسم اعظم و مفتاح اول برزخ اکبر خوانند و برزخ امریست معقول که در خارج آنرا وجود نیست مگردر ضمن موجودی خارجی که طرفین برزخ است و برزخ مشتمل است بر احکام طرفین یا برسبیل اعتدال یا برسبیل غلبه احکام یکطرف بروی و برای این معنی انسان را کون جامع خوانند که بحسب نشاء صوری و روحی خود مشتمل است بر جمیع صوریات و روحانیات و بحسب حقیقت و مرتبه خود جامع احکام طرفین که واجب و امکانست در نفحات آورده در بیان حقیقت انسان و عدم جعل او و لطیفه انانیه که آن را شان جامع میخوانند و کیفیت بوصف حقیقی مایجعل و حقیقی عبارة عن صورة علم ربی ازلاً و ابداً دون زیادة و نقصان بل اقول حقیقی عبارة عن صورة علمیة بمطلق ذاته التی لایتعین

---

(1) ه عالم

اطلاقها بوصف ثبوتی و رویة لهافی بیان جامع بین هذا و نسبة اطلاقه المعروضة و بین صور سایر شیون احکامها التی لاینحصر ولا یتناهی وهو اول مفاتیح الغیب و یتفرع منه اربع فروع تغایره من وجه و لاتغایرها بهذا الشان بوجه اولا مایتفرع عنها الی الابدفهی هومن کل وجه لیست هی هو من کل وجه بل من بعض الوجوه فحقیقة هذا شانها کیف تصح و تصدق علیها اسم الجعل و نسبت انسان که عالم صغیر است بعالم کبیر چون نسبت فاتحه است بکتب الهی و هرچه در کتب سماوی هست بر تفصیل همه در فاتحه است بر سبیل اجمال پس چنانکه فاتحه نسخه جمیع کتب الهٰی است انسان نسخه جمیع موجودات است کتاب کبیر است و مسطور است در منشور که وجود عالم است

و از جملهٔ اصول که مناط اکثر مسایل صوفیه است آنست که انسان عالم صغیر است و عالم انسان کبیر و این مسئله میان صوفیه و حکما متفق علیها است پس هرچه در اینجا است در انجا است و یا بالعکس قال الله تعالی سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق الآیة هرگاه انفس را بر آفاق عطف کردند بحرف فی گنجائش توزیع نماند بلک دلالت کرد که آنچه در آفاق است در انفس نیز هست چنانکه گوئی این مسایل در هدایه است و در کنز است یعنی این همه مسایل در هر دو است بخلاف آنکه گوئی در هدایه و کنز است یعنی بعضی در هدایه و بعضی در کنز هر که ذهن وقاد دارد بطریق حدس دریابد که هرچه در عالم است دران اندماجی و انفتاحی واقع است و در نبات و حیوانات بدیهی است مثلا درخت سدره که در تخمش تمام درخت مندمج است و عقل بضرورت حکم میکند که ازین تخم چنین درخت و اغصان و اوراق و ازهاروی ظاهر خواهد شد و غیر این البته نخواهد شد و چون این تخم را بکارند همچنانکه عقل حکم کرده

آن درخت متفتح و مفصل میشود و باز آن تفصیل در ثمرش مندمج میگردد وهلم جرا عجایب تر آنست که در حالت انفتاح و تفصیل حقیقت اجمالیه سدره در جمیع اجزا و اغصان و اوراق محفوظ است دلیلش آنکه هرگاه یک ورق سدره بر درخت سدره دیگر پیوند کند و ان سدره را از شگفتن اغصان و اوراقش معزول سازند و ازینجا آن ورق فقط در نشو و نما می آید و می بالد تا آنکه درخت همان ورق مفصل شود و ثمر خود دهد و ثمر درخت معزول نیارد اگر احیانا شاخی از درخت معزول سرکشد و ببالد ثمر خود آرد و ثمر درخت ورق پیوندی نیارد ذلک تقدیر العزیز العلیم

ازینجا باید دانست که چگونه مرتبه حقیقت مجمله در حالت تفصیل محفوظ می باشد و در مفصلات چگونه باحفظ مرتبه خود سریان دارد پس جمع بین التنزیه و التشبیه که مذهب اهل تحقیق است باید دریافت و هم چنین در حیوان مثلا بیضهٔ طاوس که درو تمام طاوس بانقش و نگار مندمج و مجمل است و عقل بضرورت حکم میکند که ازین بیضه چنین طاوس پیدا خواهد شد و غیر آن نخواهد شد و هم چنین در نطفه حیوان مندمج میگردد و در حیوان[1] نطفه منفتح میشود و ازینجا است قول صوفیه کل شی فیه کل شی پس ازینجا انتقال باید کرد که ذات بحت در مرتبه عقل کل منفتح و مفصل است و عقل کل در مرتبه نفس کلیه مندمج و مجمل نفس کلیه در انسان کبیر منفتح و مفصل است و انسان کبیر در عالم صغیر که انسان است مندمج و مجمل و اگرچه هرشی[2] مجموعه کل است لیکن قابلیت[3] ظهور بعض دارد و بعض ندارد و حقیقت جامعه قلبیه انسان کامل ممتاز است باآنکه بسبب اعتدال قابلیت ظهور همه بالفعل دارد

---

(1) ف و درختان (2) ف بهرشی (3) ف بقابلیت

جان من تادل رسیدن ماجرای مشکل است
ورنه ازدل تابه دلبر این همه بسیار نیست[1]

لهذا از علم بتفاصیل خود علم بتمام حاصل میکند و فی الحقیقة علم بخود حاصل میکند زیراکه هرچه درک میکند نموده آن شی در فطرت وی حاصل بوده فماجاء بغیره منه بدا و الیه یعود فمن شجرة نفسه جنی ثمره غرسه

کان قندم نیستان شکرم
هم زمن می روید او من می خورم

همین یک ناله زین کهسار پیداست
که برما هرچه می آید هم ازما است

قال الشیخ فی الفتوحات المعانی کلها مرکوزة فی النفس ثم تنکشف له مع الآنات حالا بعد حال انتهی

مولوی جامی در نقد النصوص[2] فرموده جمیع آنچه در عالم است مفصلا مندرج است در نشاء انسان مجملا پس انسان عالم صغیر مجمل است از روی صورت و عالم انسان کبیر مفصل انتهی

قال المحقق الدوانی فی حاشیة رسالة الزوراء ان النشاءة الانسانیة مظهر جمیع الاسماء و الصفات اذ قد اجتمع فیها جمیع الحقایق من المجردات و المادیات و اللطایف و الکثایف الی غیر ذلک من التفصیل التی تعرض لها مشبتہ[3] وآیات الافاق و الانفس فهو انموذج الجمیع العالم و لذلک سمی بالعالم الصغیر انتهی

قال الشیخ امان پانی پتی فی مراة الحقیقة صورت انسانی احدیت جمیع جمع تعینات فعلیه و انفعالیه است و اجمال همه مراتب عینیه و غیبیه در فطرت او از هر اسمی از اسماء الهی لطیفه طبعیه فرمودند تابدان لطایف بهمه اسماء و صفات متحقق تواند بود و از هر مرتبه مراتب امکانی جزئی ترکیب نموده تابدان اجزا بهمه موجودات فیض تواند رسانید کماهو

---

(1) ف ح دشوار (2) فص آدمیه صفحه ۳۰ (3) ف منسوبات

من شان الخليفة و ازینجا است که توجه و عشق او بهر مرتبه بهمان خبر مناسب اوست که ازو فطرت او مستور است مثلا توجه او بحیوان و تعشق او بآن بجهة جز حیوان است که درو است و توجه او به نباتات و تعشق او بهمان جزئیاتست که درو است و توجه و تعشق او بجمال الهیه[1] بهمان سریست که ازو درو است و انسانیت او بدو پس توجه و تعشق بر مرتبه که غالب شود بهمان واصل بود و هذا هو المراد بالوصول بالمراتب الالهیة فی عینی هذه النشاة الجسمانیة انتهی

قال الشیخ الاکبر فی الباب السادس من الفتوحات[2] العوالم اربعة العالم الاعلی وهو عالم البقاء ثم عالم الاستحالة وهو الفناء ثم عالم التعمیر وهو عالم البقاء و الفناء ثم عالم النسب و هذه العوالم فی موطنین فی العالم الاکبر وهو ماخرج عن الانسان و فی عالم الاصغر و هو[3] الانسان فاما العالم الاعلی فالحقیقة المحمدیة و ملکها[4] الحیوة نظیرها من الانسان اللطیفة و الروح القدسی و منهم العرش المحیط و نظیرها من الانسان الجسم و من ذلک الکرسی و نظیرها من الانسان النفس و من ذلک البیت المعمور و نظیرها من الانسان القلب و من ذلک الملائکة و نظیرها من الانسان الارواح التی فیه و القوی و من ذلک زحل و فلکه و نظیرها من الانسان القوة العملیة و النفس و من ذلک المشتری و فلکه و نظیرهما القوة الذاکرة و موخر الدماغ و من ذلک القمر و فلکه و نظیرهما القوة العاقلة و الیافوخ و من ذلک الشمس و فلکها و نظیرهما القوة المفکرة و وسط الدماغ ثم الزهرة و فلکها و نظیرهما القوة الوهمیة و الروح الحیوانی ثم الکاتب و فلکه و نظیرهما القوة الخیالیة و مقدم الدماغ ثم القمر و فلکه و نظیرهما القوة الحسیة و الجوارح التی تحس فهذه طبقات العالم الاعلی و نظائره من الانسان و اما عالم الاستحالة فمن ذلک کرة الاثیر و روحها الحرارة و الیبوسة وهی

---

(1) ف اللّه (2) جزء اول صفحه ۱۲۰ (3) ف هی (4) ف ملکها

كرة النار و نظيرها الصفراء و روحها القوة الهاضمة ثم الهواء و الحرارة و الرطوبة و نظيرها الدم و روحه القوة الجاذبة ثم الماء و روحه البرودة و الرطوبة و نظيرها البلغم و روحه القوة الدافعة ثم التراب و روحه البرودة و اليبوسة نظيرها السوداء و روحها القوة الماسكة و اما الارض فسبع طباق ارض سوداء و ارض غبراء و ارض حمراء وارض صفراء و ارض بيضاء و ارض زرقاء و ارض خضراء و نظير هذه السبعة من الانسان فى جسمه الجلد و الشحم و اللحم و العروق و العصب و العضلات و العظام

و اما عالم التعبير فمنهم الروحانيون نظيرهم القوى التى فى الانسان و منهم عالم الحيوان نظيرها مايحس من الانسان و منهم عالم النبات نظيرها كل ما ينمو من الانسان و من ذلك عالم الجماد و نظيرها مالايحس من الانسان

و اما عالم النسب فمنهم العرض[1] نظيره الاسود و الابيض و الالوان و الاكوان ثم الكيف نظيره الاحوال مثل الصحيح و السقيم ثم الكم نظيره الساق اطول من الذراع ثم الاين نظيره العنق مكان الراس و الساق مكان الفخذ ثم الزمان نظيره حركة راسى وقت تحريك يدى ثم الاضافة نظيرها هذا ابى فانا ابنه ثم الوضع نظيره لغتى و لحنى ثم ان يفعل نظيره اكلت ثم ان ينفعل نظيره شبعت و منهم اختلاف الصور فى الامهات كالفيل و الحمار و الاسد و الصرصر نظير هذه القوة الانسانية التى تقبل الصور المعنوية من مذموم و محمود هذا فطن فهوفيل هذا بليد فهوحمار هذا شجاع فهو اسد هذا جبان فهو صرصر انتهى كلامه

و اشاره باين جامعيت است اين رباعى

ای نسخه نامه الهی که توئی
وی آئینه جمال شاهی که توئی

---

(1) ف الارض

بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست
وز خود بطلب هر آنچه خواهی که توئی

و کتابت این نامه الهی در وجود عالم بر مثال تشکلات امواج است بروی دریا نه چون تشکلات تداویری بر کاغذ که حایل شود صحیفه را یا چون تشکلات حروف است برصوتی که از باطن قلب ظهور کند که این هوائیست منبعث ازدل بخارج و از خارج بدل در اول تفسیر فاتحه[1] فرماید ان الحق سبحانه جعل العالم الکبیر الاول من حیث الصورة کتاباً حاملا لصور اسماء الحق و صور نسب علمه المودع فی القلم الاسمی و جعل الانسان الکامل الذی هو العالم الصغیر من حیث الصورة وسطا جامعا بین حضرة الاسماء و حضرة المسمی و جعل القران العزیز و خلق المخلوق علی صورته لیبین به خفی سیرته و سرسورة مرتبته فالقران العزیز هو النسخة الشارحة لصفات الکمال الظاهر بالانسان و الفاتحه نسخة النسخة القرانیة من غیر اختلال ولا نقصان

و موید این معنی است حدیث عایشه رضی الله عنها پرسیدند از خلق رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمودند کان خلقه القران در عوارف میفرماید که بدین سبب حق تعالی میفرماید و انک لعلی خلق عظیم پس بدانکه انسان کامل آنست که حروف او نقطه دایره عالم مثال مطلق گشته و جمیع کلیات صفات و اخلاق الهی و کونی درو جمع شده و کمالات و علامات این کس بی نهایت است و بیان این انسان در مفتاح الغیب و باقی کتب شیخ صدرالدین و بعضی کتب شیخ محی الدین و غیر ایشان مذکور است لیکن شاید که کسی مثل این دو محقق استقصاء نکرده باشند بلکه از نهایت مراتب اکملیت در توحید و عبودیت و تحقق و احاطه آن چه در مطاوی مصنفات این دو کامل است در کلام سایر محققان کمتر ظاهر است پس کامل حقیقی آن کسی است که شمة از اوصاف او شنیدی و غیر این کس یاناقص است

---

(1) اعجاز البیان فی تاویل ام القرآن لصدر الدین قونوی مطبوعه حیدرآباد صفحه ۳

یا کامل نسبی و نسبت قرب و بعد از مرتبه کمال حقیقی بقرب الهیه از مرتبه وسطه برزخه[1] کبری است و اعتدال و ازان مقام بے غلبه احکام وجوب یا امکان یا غلبه وحدت یا کثرت و آن مرتبه حاق وسط است بے میل بجانبی و این مرتبه بالاصالة خاصه خاتم الانبیاء است علیه السلام و وراثت[2] اقطاب است که بر قلب محمد صلی الله علیه السلام باشد بے افتراق و شرح این مقام در خور این مختصر نیست و این حقیقت انسان بواسطه مطابعت نفس و شیطان و انغماس در اودیه طبیعت که اسفل السافلین است بمرتبة میرسد در کدورت و و خساست که حق در حق او می فرماید اولئک کالانعام بل هم اضل

توئی در دور هستی جزو اسفل
توئی بانقطة وحدت مقابل

و علامت اینها را چنان میفرماید در ارباب جهنم و لقد ذرانا لجهنم کثیرا من الجن و الانس لهم قلوب لایفقهون بها و لهم اعین لایبصرون بها و لهم آذان لایسمعون بها (اعراف ۲۲) و موجود ذاتی باین فقه و بصارت و سماع و دانائی و شنوائی حواس نمیخواهد که همه کفار را هم هست بلک دانائی و بینائی و شنوائی که بدل زنده و بصیرت و گوش معنوی باشد فانها لاتعمی الابصار و لکن تعمی القلوب التی فی الصدور پس مادام که انسان بدیوة بولادت ثانیه حاصل شود بموت اختیاری که موتوا قبل ان تموتوا دایرة حیوة دنیوی را حق تعالی لهو و لعب میخوانند و متاع الغرور وما الحیوة الدنیا الالهو ولعب وما الحیوة الدنیا الامتاع الغرور

گلشن :—

جهان را نیست هستی جز مجازی
سراسر کار او لهو است و بازی

---

(1) ف برزخیه (2) ف و وراثتا اقطاب راست وسعت او اقطاب را که بر قلب

پس به لهو ولعب و متاع الغرور حقیقت انسانیه حاصل نگردد بلک ماده ویست که این ولادت و حیات مادر آداب شریعت و طریقت است که آنرا بتسویه مراة خوانند که نفخ روح قدسی بان مشروط است فاذا سویته و نفخت فیه من روحی و مراد ازین نفخ روح حیوانی نیست که در دل انسان حیوانیه باشد که ثم انشاناه خلقا آخر بان مشیر است آن نفخ روح بواسطه ملک باشد چنانچه در احادیث وارد است و نفخ ملکی مستلزم مسجودی ملکیت نیست بلکه نفخ قدسی یعنی روح اضافی که بے واسطه است مستلزم تشریف سجودی گردد چنانچه شیخ صدرالدین تحقیق فرموده و احادیث برطبق آن آورده و در عوارف میگوید که چنانکه ولادت صوری را چهار طبیعت شرط است ولادت ثانیه را نیز چهار شرط است و هم آداب شریعت و طریقت درین چهار مندرج است ایمان و توبه و زهد و تکمیل عبودیت بدوام عبادت ظاهرا و باطنا او باطنا فقط و هریک را معانی و تفاصیل است و این ولادت را صوفیه فتح خوانند و این اول دخول است در مرتبه ولایت خاصه و بعد از ولادت و فتح سیر در ملکوت میسر گردد چنانچه شیخ شهاب الدین در وصف از عیسی علی نبینا و علیه السلام روایت میکند که لن یلج ملکوت السماء من لم یولد مرتین[1] و بعد ازین ولادت حیوة حقیقی ادراک حقیقی حاصل شود و آن دانائی و شنوائی و بینائی که حق تعالی فرموده حاصل شود و بر حقایق مطلع گردد بطریق خاص که ذکر آن رفت و ادراکات که پیش ازین بود چون تابع حیوة و ثبوت است که لهو ولعب است و ظن و تخمین و علم الیقین بعد ازین حاصل شود بعد ازان عین الیقین و بعد ازان حق الیقین و بعد ازان حقیقت حق الیقین بر قول کسے که غیر محمد را علیه السلام حصول حقیقت حق الیقین در دنیا جایز میدارد چون شیخ رکن الدین علاءالدوله قدس الله سره در تفسیر فاتحه که

---

(1) ف یلد

چون کسی را که این حیرة و ادراک حاصل شود بیقین بداند که هرچه پیش ازین دانسته و بیقین گمان برده همه و هم وظن و شک بوده در فتوحات میگوید من لاکشف له لا علم له و در نفحات میگوید که ثابت العلم کسے است که علم ذات او شود و علم عارضی او علم ذاتی او شود و علم او عین ذات او باشد بواسطه کمال اطلاق و هر علم که دون این مرتبه است بنسبت این مرتبه حقیقت علم نیست اگرچه هست یا مادون مرتبه او علم تعینی و شهود است و اشاره باینست ظاهر آنکه شیخ شهاب الدین در رشف میفرماید که چون علم بنده بمحیط علم حق متصل شود علم او را ذکر و ثبات نباشد و این مرتبه ورای مرتبه عقل کل است چراکه علم او منتهی و منحصر است در آنچه درین روزه تا قیامت در وجود آید اکتب ماهو کائن الی القیامة الحدیث و این علم و رای علم لدنی[1] و ذهنی است بلک از مرتبه و لایحیطون بشی من علمه الا بماشاء است و ماشاء که مستثنے است داخل است در علمه که علم مضاف وجوبیه است و در علم ذهنی لدنی مغایرت ثابت است و شتان هو علم کان فیضه و بین علم کان عین علمه فی مرتبة لاتغایر لعلم ذاته و درین معنے نکات[2] عجیبه در نفحات مذکور است از واردات مصنف او قدس الله روحه الکریم و از تسلیم این معانے بدانی که بیت قصیده برده در مدح سید المرسلین حقیقت است بمجاز

فان من جودک الدنیا و ضرتها
و من علومک علم اللوح و القلم

و این ولادت و فتح را که مقدمه این علم کمال است قیامت صغری بموت اختیاری نیز می خوانند زیراکه قیامت چهار است صغری و وسطی و کبری و عظمی صغری بموت اختیاری موتوا قبل ان تموتوا قال النبی صلی الله علیه وسلم من اراد ان ینظر الی

---

(1) ه لدنی و وهبی (2) ف ح مشکات

میت یمشی علی وجه الارض فلینظر الی ابن ابی قحافة یعنی به ابابکر صدیق رضی الله عنه و وسطی بموت طبیعی و اشاره بهر دو است قال النبی علیه الصلوٰة و السلام من مات فقدقامت (قیامته)[1] کبری آنکه همه انبیا (علی نبینا و علیهم السلام) خبرداده اند و آن موت جمیع چیزهائیست که قابل موت باشد و قیامت عظمی در هرآنی واقع است تجدد امثال گفته اند که فیض وجودی از حق تعالی بر ممکنات علی الدوام است اگر در آنی منقطع شود همه اشیا عدم محض شود پس در هرآنی قبول فیض جدیدی واقع است ودر هرآنی فناء جمیع حاصل و این تجدد دور قبولیت بعد از امر فنائی نه در فیض و فیض و امر او یکی است من الازل الی الابد بل هم فی لبس من خلق جدید اشاره بدین است و چون در خلق جدید مثل اول[2] است باید که تغیری که بتدریج ظاهر شود لا جرم خلق جدید بر محجوبان ظاهر نیست چون آب که دایم بر قرار جای باشد زیراکه جمیع ممکنات دایم در تغیر و بعضے به حرکات اربعه یا بجمیع متحرک است

گلشن :—

همیشه خلق در خلق جدید است
اگرچه مدت عمرش مدید است

همیشه ذات پاک حق تعالی
بود از ذات خود اندر تجلی

ازان جانب بود ایجاد و تکمیل
درین جانب بود هر لحظه تبدیل

بهر جزوی زکل کان نیست گردد
کل اندر دم مکان را نیست گردد

جهان کل است در یک طرفة العین
عدم گردد ولایبقی زمانین

(1) در هر سه نسخه لفظ ' قیامته ' مذکور نیست (2) ف اوست

دگر باره شود پیدا جهانی
بهر لحظه زمین و آسمانی

بهر لحظه جوان این کهنه دیر است
بهر دم اندرو حشر و نشیر است

و بیان قیامت کبری و کیفیت حشر اجساد و بهشت و دوزخ صوری و معنوی بر وجهی که معقول باشد و موافق ظاهر آیات و احادیث صحیحه باشد در فتوحات و کتب شیخ صدرالدین مسطور است و غیر ایشان که دران باب جزوی نوشته اند چنان موافق صریح اثبات و اخبار و معقولیت در باب احوال آخرت و قیامت کبری و از شبه تاویل که صفت اهل زیغیت دور است طریق شیخ محی‌الدین و شیخ صدرالدین است و لایعلم الغیب الاهو

و بعد ازین ولادت سیر سالک بجذبه الهی باشد و این مرتبه را ابتداء سیرفی الله خوانند و پیش ازین را سیر الی الله و در اول این فتح هرچه در استعداد فطری سالک باشد بظهور آید و تحصیل[1] کمال شروع کند اگر استعداد فطری او مقتضی آن باشد که انسان کامل بوده باشد حقیقی شود ظاهر شود و دید آن مرتبه برسد عاقبت زیراکه طلب بلسان استعداد موجب حصول مطلوب است بی تخلف و الا کامل نسبی[2] شود و بعض کمالات انسانی او را حاصل شود و در نفحات میفرماید که کمال و رای خلافت است و خلافت نسبت با کمال جز است از کل و چندان تفاصیل که در کمالات و احوال صوری نیست اضعاف آن در احوال معنی و آخروی است و للآخرة[3] اکبر درجات و اکبر تفضیلا و عالم معنی نامتناهی است و تناهی از صفات اجسامست در نفحات میفرماید که انسان کامل بمنزله مرات کبیر است واقع در مرکز عالم درو منطبع باشد و همه عالم باو محیط بصورت و او بهمه محیط بمعنی و او واسطه فیض حق این است که بر

(1) ف و در تحصیل (2) ف نسبتی (3) (بنی اسرائیل - ۲)

جمیع عوالم صوری و معنوی همه عالم بواسطه مرات حقیقت اوست و او جان عالم است و مراد بعمد که الله الذی رفع السموات بغیر عمد اشارت است بان حقیقت اوست و چون از غیر سموات سبع که دنیا است منتقل شود بفوق کرسی که ارض الجنة الکرسی و سقفها عرش الرحمن الحدیث و حقیقت او در دنیا نماند خراب شود که قال النبی علیه السلام لاتقوم الساعة و علی الارض من یقول الله الله چنانچه شیخین بان تصریح کرده اند و تحقیق فرموده و گاه باشد که چنین کس را قوت یکروزه نباشد چنانچه رسول الله صلی الله علیه وسلم گاه بودی که از جهودی جهت قوت عیال قرض کردی و چون از دنیا رحلت فرمود زره او در خانه جهودی که در رهن بود تا آدکه فرشته آمد و کلید خزاین ارض باو عرض کرد و گفت اگر خواهی دو کوه از زرو نقره بیافریم که هر کار روی بر یمین و یسار تو بوده باشد جبرئیل علیه السلام حاضر بود اشاره بزمین[1] کرده یعنی تواضع کن رسول صلی الله علیه وسلم و فرموده عبودیت و افتقار و بعضی از کمل که غنی و ثروت اختیار کرده اند چون داؤد و سلیمان علیهما السلام و بعضی از اکابر اولیا آن نیز عبودیت و امتثال امر الهی بوده است اقتضاء حقیقت انسان و تحقیق این مسئله در عوارف مذکور است و در فصوص میگوید که دعاء سلیمان علیه السلام که رب اغفرلی وهب لی ملکا لاینبغی لاحد من بعدی بامر حق بود و لیکن اکثر کمل بفقرو مشقت گذرانیده اند اقتداء سید المرسلین و سیدنا صلی الله علیه وسلم که اشد الناس بلاء الانبیاء ثم الشهداء ثم الامثل فالامثل و اکثر کمل بادکار خلق مثلا بوده اند در وقت خود مگر اندکی برای عدم مناسبت و غایت بعد از انسان از خلق و هرولی راقبه ایست که مردم را بر ولایت او اطلاع نیفتد که اولیائی

(1) ف بریمین

تحت قبائی لایعرفهم غیری و معرفت در ولایت متعلق است بنور آز آدمی که آن بر نور اراده حق باشد و آن مرتبه ایست از مراتب سلوک چنانچه شیخ علاؤالدین قدس سره فرموده و آنکه کسی بان مرتبه نرسیده بوی ظن ولایت بردو یقین تصور[1] کند آن معرفت ولایت نباشد و تراهم ینظرون الیک وهم لایبصرون و همه عالم هاغلاف و طفیل این آیت است و معرفت حقیقی حق و مشاهده در جمیع اسماء و صفات باین مرتبه است که علم آدم الاسماء کلها و قبله ملایکه اوست که فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین پس شرط مسجودی ملایکه سویته و نفخ روح قدسی است که اول مرتبه ولایت ولادت ثانیه است و این مخصوص بادم ابو البشر نیست بلکه محمد صلی الله علیه وسلم باین تشریف اول است و کمل متابعان او را ازین نصیبی هست گلشن

تو بودی عکس معبود ملایک
ازان گشته تو مسجود ملایک

ازان دانسته تو جمله اسما
که هستی صورت عکس مسما

در نفحات میفرماید که ان هذا لسجود مستمر ما دام فی الوجود و خلیفة و الخلافة باقیة الی یوم القیامة و السجود باق و سویت مراة عبارت است از تعدیل و تدویر و تصقیل ان بعدی که دران هیچ اعوجاج و تسعر و تقعر و رنک و زنگ نماند و حدانی را بشکل برد و برسبیل واقع صورتی که درو منطبع شود از حال واقعی خود تغییر نیابد و همه طاعات و ریاضات و آداب صوری و معنوی این است تا این مرات قابل عکس حق شود که نفخ روح قدس عبارت از آنست فی الحدیث القدسی لایسعنی ارضی و لاسمائی و لکن یسعنی قلب عبدی المومن التقی النقی و این معنی را اصول میخوانند

(1) ه قصور (2) ف سود (3) ف معنوی برای این است

و امام غزالی رحمة الله علیه در مشکوة میگوید و این معنی رابلسان مجاز اتحاد خوانند و بلسان تحقیق توحید و شیخ جنید ازین چنین تعبیر کرده که ان المحدث اذاقرن بالقدیم لم یبق له اثر

چون قدیم اندر حدث گردد عبث
پس کجاداند قدیمی را حدث

بر حدث چون او قدیم ازکس کند
چون کروبش نیست هم رنگش کند

و شیخ عبدالله انصاری رحمة الله علیه میگوید که انه اسقاط الحدث[1] و اثبات القدم[2] رسول الله صلی الله علیه وسلم چنین میفرمایند در حدیث قدسی که فاذا احببت کنت سمعه و بصره و یده و لسانه[3] و رجله و بی یسمع و بی یبصر و بی ینطق و بی یبطش و بی یمشی[4] باختلاف طرق الروایات

و شیخ رکن الدین علاؤ الدوله قدس الله سره ازین معنی چنین تعبیر فرموده اند

شهباز دل تو چون فنا شد
شایسته دست پادشاه شد

درعین وجود گشت فانی
باقی ببقای کبریا شد

از هستی خویشتن چو شد نیست
پاینده بهستی خدا شد

چون نور بقا بتافت بروی
تابنده ذره در هوا شد

---

(1) ف الحدیث (2) ف القدیم (3) ف ح و لسانه و در حدیث و بی یسمع (4) ح و بی یمشی و بی یسقی علی اختلاف الروایات (5) ف خدا

این مس وجود فانیش را
آن نور بقا چو کیمیا شد

در هستی دوست چون در آمیخت
از هستی خویشتن جدا شد

لیکن باید که بدانی که حقیقت اتحاد محال است و مقید بهیچ وجهه مطلق نشود اگرچه قید او مضمحل شود اثر او بماند هم شیخ علاؤ الدوله فرماید

رباعی :—

وحدت نشود کز تو دوئی بر خیزد
امکان وحدوث بره روی بر خیزد

گر فضل خدا در رسد از ره وحدت
شاید که دمی از تو توئی بر خیزد

یعنے چنان نماید که از تو تو برخاست والا حقیقت توئی و تعین بشکل مرتفع شدن محال است و شیخ در انشاء الدوایر می فرماید بعد از تعداد اسما اقسام موجودات که جمیع اقسام موجودات از جواهر و اعراض و نسبت در انسان جمع است بخلاف سایر موجودات و چون روح قدسی دروی ملحق الحاق معنوی مقدس یعنی بے شایبۂ حلول و اتحاد و اتصال و امتزاج و این حظ اوست از الوهیت و پیش ما مقرر است که انسان را نسخه ظاهر است و نسخه باطن و نسخۂ ظاهر او در مصاحبی[1] جمیع عالم است و نسخۂ باطن مصاحبی حضرت الوهیت پس انسان بحسب حقیقت خود کلی است که قابل جمع موجودات است قدیم آن و حادث آن و ماسوای او قابل جمع نیست زیراکه هر جزوے از اجزاء عالم قابل الوهیت نیست واله قابل عبودیت نیست بلکه همه عالم بنده اند و حق و حده اله است و بروی اتصاف بچیزے که مناقض اوصاف الوهیت باشد جایز نیست هم چنانکه بر عالم اتصاف بعدی که مناقض عبودیت و حدوث باشد و انسان را دو نسبت

---

(1) ف مصاحبے

کامله است یکی نسبتی که بان داخل حضرت الوهیت گردد یکی نسبتی که بآن داخل حضرت کیانیه شود پس او بنده است ازین حیثیت که مکلف است نبود و پس موجود شد چون عالم اوراست میگویند ازین حیثیت که حقیقت است و از حیثیت صورت جامع و از حیثیت احسن تقویم پس گوئیا او برزخی است جامع میان حق و عالم جامع حق و خلق است و خطیست فاصل میان حضرت الهیه و کونیه چون خطی که فاصل است میان آفتاب و سایه و این حقیقت اوست پس اورا است کمال مطلق در قدم و حدوث اورا مدخل نیست تعالی عن ذلک و عالم راست کمال مطلق در حدوث و اورا در قدم مدخل نیست پس انسان جامع باشد فلله الحمد علی ذلک پس اوچه شریف پاک است از روی حقیقت خود و چه خسیس ناپاک است مر زیراکه محمد رسول الله صلی الله علیه وسلم ازین حقیقت است و ابوجهل نزد موسی علیه السلام ازین حقیقت است و فرعون نیز پس احسن تقویم را مرکز طابعان دان و اسفل السافلین را اکثر کافران منکران این ترجمه کلام شیخ است لفظ بلفظ و انسان کامل چنانچه جامع اخلاق الهیه است جامع صفات و اخلاق کونیه و طبیعیه نیز باشد یا از مقربان شد که در وسط اعتدالیه والا که اگر صفات روحانیه برو غالب باشد از ابدال و متوسطان باشد و اگرچه از چنین کس فایده رودبرو بیشتر بمستفیدان رسد لیکن او فی ذاته کامل حقیقی نباشد و در ظل عبودیت محضه ممکن نباشد شیخ عطار فرماید

گر بدانی نیست نزد خاص و عام
هیچ برتر از عبودیت مقام

و فرق میان صفات طبیعیة کامل و ناقص آن است که کامل صفات طبیعت را بحکمت مکارم دارد و از افراط و تفریط مجتنب باشد و بدین سبب منتهیان بعد از تجرد و انقطاع دریافته رجوع بطور عادات و ملبس باثیات ظاهری کرده اند و به همه تصرف نکرده اند عبودیت و افتقار را و نفس را حظ

مال وجاه و عشق داده پیش ازین مرتبه نفس راحق او داده
نه خطاء و حدیث حبب الی من دنیاکم ثلث الطیب و النساء
و جعل قرة عینی فی الصلوة موید این معنی است و پیشتر
شیوه کمال منتهیان این بود و محجوبان این را نقص تصور
کنند چنانچه در عوارف و غیر آن مذکور است و باین سنت
کبار صحابه رضی الله عنهم و اصحاب صفه در نهایه آماده
چگونه اختیار کردند

و شیخ محی الدین در اصطلاحات صوفیه میفرماید التمکین
التحلی و الاتصاف باخلاق الالهیة و عندنا التحلی باخلاق العبودیة
و هو الصحیح فانه اتم و ازکی و در احادیث بسیار نهی وارد
است از افراط صوم و سهر وجوع و ترک رسوم و عادات
و این مشرب محمدیست صلی الله علیه وسلم چنانچه در عوارف
مذکور است زیراکه مجاهده مقصود و بالذات نیست بلک جهت
آن است که نفس مطمئنه شود و اطمینان نفس بمجرد ریاضت
حاصل نشود بلک سکون و اطمینان او بنور قدم جبار باشد
چنانچه این حدیث اشارت است به آنکه یضع الجبار قدمه فی
جهنم ینزوی بعضها الی بعض فیقول قط قط ای حسبی حسبی
و شرح این معنی در مثنوی مذکور است و در مفتاح الغیب
فرماید که انسان کامل را در همه درجات[1] جنات مظاهر است
بلکه درکات جهنم بری مصرولی انوی فان الجنة لایسع انسانا
کمالا ولا غیرها کمن هو علی صورته و زعم این ضعیف چنان
است که این حدیث مصابیح اشارت است بدین احاطه و ظهور
در مراتب که رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمودند که بهشت را
هشت در است یک در مصلیان را و یکی صایمان را و یکی
متصدقان را علی هذا القیاس کس باشد که از همه درها در
آید پس ابوبکر رضی الله عنه گفت یا رسول الله صلی الله علیه
وسلم دعاکن که من ازینها باشم که از همه درها در آیند
رسول الله صلی الله علیه وسلم دعا فرمودند که تو از انهائی

(1) ف ذات

مشکل است آنکه از بعضے مشایخ منقول است که در یک زمان درچند مجلس حاضر بود و فهم این بر سبیل معقول محتاج است به بسطی و این معنے در نهایت کمال که عبودیت است و عدم تصرف نباشد چنانچه شیخ محی الدین در کتاب امر محکم مربوط فیما یلزم اهل طریق الله من الشروط میفرماید که گاه باشد که ولی انسان صورتے کند مثل خرد و نا مشروعی بد و ظاهر کند مثل شرب خمر و گمان برید که آنکس که شرب خمر میکند بروی انکار کنند و گاه باشد که بروی اجرا حد کنند فاما اکثر آں باشد که این کس را سلطانی باشد که بروی مسلط نشود و این حال ضعیفان[1] اولیا را باشد که اعتقاد خلق در ایشان مضر باشد اما مرد کامل آنست که باخلق بحکم عادت باشد و ازوی چیزی ظاهر نشود که شریعت انرا مذمت کند و باخلق عزت شمارند و در فتوحات میفرماید که چون سالک از سیر فی الله باز گردد از برائے تکمیل که انرا سیر عن الحق الی الخلق بالحق خوانند چون بعناصر که مخلوق خواهد شد تا بقیامت و دام و صفت هریک را بداند و بدین نظر مستعد و طیبه تا مادام که استعداد ایشان را بر نداند و این معنی است که شیخ صدرالدین در فکوک میفرماید که شیخ را نظری مخصوص بود که چون خواستی بر حال کسی اطلاع یافتی یک نظر باو کردی و از احوال دنیوی و آخروی او خبر کردی و ازین نظره او بود که چون با قطب الا قطاب شیخ شهاب الدین سهروردی قدس الله سره العزیز در طواف ملاقات کردهر دو بهم نگاه کردند بلند شدی سخن بعد ازاں ازوی حال شیخ شهاب الدین پرسیدند فرمود رجل مملؤ من السنة من فرقه الی قدمه و از شیخ شهاب الدین از حال او پرسیدند فرمود که او بحر الحقایق و این روایت شیخ عبدالله نافع است در تاریخ او امیر حسینی در صفت شیخ مرشد و شرایط ارشاد فرماید

---

(۱) ف حاصل

پیری که چو بردلق نشنید
سر ازل و ابد به بیند

و کمالات انسان کامل را حصر و حدی نیست زیراکه کمالات و صفات حق که انسان مظهر جامع آنست نا متناهی است و دایم درسر و رقیت و هرگز در تجلیات تکرار نبوده و نخواهد بود من الازل الی الابد اما کمال ذاتی در یک حد است و زیادتی و کمی دران محال است و صمدیت منافی آنست زیراکه الصمد هوالذی لا جوف له پس چون حق مخصوص بمکان وجهتی نیست جوف درو محال است پس زیادتی در ذات او محال باشد چنانچه در نفحات مذکور است بخلاف صفات که شیون ذات است و کل یوم هو فی شان و مراد باین یوم پیش محققان آنست که اصل و ماده زمانست نه یوم زمان آفاقی چرا که لیس عند ربک صباح ولا مساء و در حقیقت زمانی سخن بسیار است و تحقیق آن در کتب شیخ شمس الدین[1] محمد عبدالملک دیلمی[2] است که از اکابر مشایخ و محققان است و تلمیذ او شیخ محمود اسوی[3] آن حقایق را در رساله غایة الامکان فی معرفة الزمان جمع کرده و این رساله دهم است در معرفت الله و صفات او و در فتوحات و رسایل شیخ علاؤ الدوله قدس سره از بحث زمان است در معرفت صفات الله و اجابت ذاتی باوجود تنزیه و عدم حلول و امتزاج وجود مجردات موقوف است بر معرفت حقیقت و ازمنه[4] جسمانیات و روحانیات و زمان و مکان منسوب بحق چنانچه در ظواهر آیات و احادیث نبوی وارد است و آنچه حکیم متکلم در باب زمان گفته اند که تحقیق ازان مستفاد[5] نمی شود بکان علم رجال

اگر سوال کنند که چگونه گوئی که وجود حقیقی نا متناهی و همه حکما متفق اند که ورای فلک الافلاک که عرش جسمانی است موجودی نیست و براهین بر تناهی ابعاد گفته اند

---

(1) ف صدرالدین (2) دیغی (3) استوی (4) ففمة (5) ف مستفر

گوئیم اولا آنکه ورای فلک الافلاک هیچ موجودی نیست خلاف نص کلام است که ورای الملایکة حافین من حول العرش یحملون العرش و من حوله یسبحون بحمدربهم ویومنون به و یستغفرون للذین آمنوا و همه محققان صوفیه متفق اند که عوالم معقوله نا متناهی است

و شیخ شهاب الدین در رشف حدیث روایت کرده بر کثرت صفوف ملایکه حول العرش و عدم بیانی[1] عوالم روحانیه و حقیقت معنی لاخلاء ولاملاء آنست که عدم محض نیست و موجودات محسوسه و کثیفه هم نیست بلک عالم لطیف محض است

و عین القضات میفرمایند که در مملکت او عالم اجسام کمتر از آنست که صد بنسبت نامتناهی عددا پس در مملکت او جسم خود هیچ نیست و حدیث ان الله تعالی لم ینظر الی الدنیا منذ خلقها بغضهالها شی تمام است بر حسب عالم جسمانی و در نظر خواص هفت آسمان همه ازوی است و موید سخن او آنکه در چندین موضع تصریح کرده اند که سموات سبع عنصری است و از دنیا است و قابل خراب و فساد است وجهت فوق سموات سبع است و روحانیات و صور اعمال حسنه انجا متمثل و متجسد خواهد شد بصورت که مضایقه نباشد بیان آن صور در مکان زیراکه صور جسمانی نخواهد بود بلک ثامن کرسی است اعراف جسمانی است ارض الجنة الکرسی و سقفها عرش الرحمن و این قول موافق ظواهر آیات و حدیث و مولانا شرف الدین خوزندی که از زمرۂ حکماء اسلامیه است در رسالۂ[2] نه دلیل معقول بر خوردار خراب افلاک و خرق بر التیام گفته پس چون محال نباشد و صاحب شریعت خبر کند حمل بر ظاهر باید کردو آنکه بعضی مشایخ آیاتی را که در خراب افلاک و انشقاق آن و آثار کواکب و امثال آن وارد است حمل بر امور نفی کرده اند مگر مراد حصر باشد بر تاویل مشکل است اگرچه تاویل المعانی انفسی

(1) م بیانی (2) ف م رسایل

نیز جایز است و احادیث دران وارد است لیکن حصر در تاویل طریق باطنیه است و حصر بر ظاهر طریق حشویه چنانچه امام غزالی رحمة الله علیه و شیخ محی الدین قدس روحه و جمیع محققان بدان تصریح کرده اند و الله اعلم

آمدیم بسر سخن که وجود نامتناهی است و تناهی در اجسام و ابعاد است که عالم ملک و شهادة است و در عالم غیب و ملکوت اجسام و ابعاد نیست و عدم تناهی ذات و کیفیات از قبیل کم نامتناهی نیست زیراکه کم و کیف که پیش متکلم فلسفی از اعراض است و پیش محقق ازلیست لازم جوهر متحیز و جسم است و دران عالم جسم و جوهر متحیز نیست

امام غزالی میگوید اگر کسی حق را جوهر گوید متحیز اراده نکند بمعنی او راست[1] باشد و در تسمیه غلط کرده باشد زیراکه[2] باصطلاح متکلم جواهر آنرا گویند که متحیز باشد و آنچه در باب انسان کامل گفته شد تتمه ایست از کمالات او ورشحه ایست از حالات او فبالله و ایاکم کمال محبته و تابعیته بمتابعته قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله و یغفرلکم ذنوبکم و الله غفور رحیم

اصل چهل و پنجم در ذکر بعضی از مناقب

استاد العارفین مرشد المکاشفین لسان الحقایق اعجوبة الخلایق امام المحققین صمصام المدققین وارث الکمالات الاحدیة خاتم الولایة المحمدیة شیخ اکبر شیخ محی الدین محمد ابن علی ابن العربی الطائی الاندلسی الدمشقی قدسنا الله باسراره و افاض علینا من انواره

و ذکر این فصل در مقدمه این کتاب ازان واجب افتاد که بنای حقایق و معارف صوفیه بر استفاد از اقوال و احوال این بزرگوار است مستفیدان شناسند و حق محسن ادا نمایند یا بتجدید و استبداد سرکشی کنند و تربیت حقوق عامه او را تلف سازند اناالله و انا الیه راجعون

---

(1) ه اوست (2) ف زیراکه حق را جوهر گوید متحیزو اراده نکند

مولوی جامی در نفحات می گویند شیخ محی‌الدین محمد بن علی ابن العربی قدس الله تعالی سره وی قدوهٔ قائلان بوحدة الوجود است و بسیاری از علمای و فقهای ظاهر دروی طعن میکردند و اندکے از فقها و جماعتی از صوفیه او را بزرگ داشته اند فنحوه تنخیما عظیما و مدحوا کلامه مدحا کریما و وصفوه بعلو المقامات و اخبروا عنه بمایطول ذکره من الکرامات هکذا ذکره الامام الیافعی رحمة الله تعالی فی تاریخه ویرا اشعار لطیف و غریب است و اخبار نادر عجیب مصنفات بسیار دارد یکی از کبار مشایخ بغداد در مناقب وی کتابے جمع کرده است و در آنجا آورده که مصنفات حضرت شیخ از پانصد زیاده است و حضرت شیخ بالتماس بعضے از اصحاب رساله در فهرست مصنفات خود نوشته است و در آنجاه زیاده از دویست و پنجاه کتاب ذکر کرده و بیشتر در تصوف و بعضے در غیر آن و در خطبه آن رساله فرموده[1] که قصدمن در تصنیف این کتب نه چون سایر مصنفات تصنیف و تالیف بود بلک سبب بعضے تصنیفات آن بود که برمن امری از حق تعالی وارد میشود که نزدیک بود که مرا بسوزد و خود را به بیان بعض ازان مشغول میساختم و سبب دیگر آنکه در خواب یا در مکاشفه از جانب حق سبحانه تعالی بدان مامور می شدم و در تاریخ امام یافعی رحمة الله علیه مذکور است که گفته اند ویرا با شیخ شهاب الدین سهروردی قدس سره اتفاق ملاقات و اجتماع افتاده است و هریکی از ایشان در دیگری نظری کرده و انگاه از یک دیگر مفارقه نمودند بے آنکه درمیان ایشان کلامی واقع شود بعد ازان ویرا از حال شیخ شهاب الدین قدس سره پرسیدند گفته است رجل مملؤمن فرقه الی قدمه من السنة شیخ شهاب الدین را از حال وی پرسیده اند گفته است هوبحر الحقایق و نسبت خرقه وی در تصوف بیک واسطه به

---

(1) در نفحات الانس اکبرام است

شیخ محی الدین عبدالقادر گیلانی قدس سره میرسد و نسبت
دیگری در خرقه بخضر علیه السلام می رسد بیک واسطه قال
رضی الله عنه لبست هذه الخرقة المعروفة من یدابی الحسن
علی ابن عبدالله بن جامع ببستانه بالمقلی خارج الموصل سنة
احدی و ستمائة و لبسها ابن جامع من ید الخضر علیه السلام وفی
الموضع الذی البسه ایاها البسنیها ابن جامع و علی تلک الصورة
من غیر زیادة و نقصان و نسبت دیگر وی بخضر میرسد علیهم
السلام بیواسطه قال رضی الله عنه صحبت انا و خضر علیه
السلام و تادبت به و اخذت عنه فی وصیة اوصانیها شفاها
التسلیم بمقالات الشیوخ و غیر ذلک و رایت منه ثلاثة اشیاء
من خرقة العواید رایته یمشی علی البحر وطی الارض و رایته
یصلی فی الهواء و اعظم اسباب طعن طاعنان دروی کتاب فصوص
الحکم است و همانا که منشاء طعن طاعنان یا تقلید و تعصب
است یا عدم الاطلاع بر مصطلحات وی یا غموض معانی و حقایق
که در مصنفات خود درج کرده است و آن مقدار حقایق و معارف
که در مصنفات وی به تخصیص در فصوص و فتوحات اندراج
یافته است و در هیچ کتابی یافته نمیشود و از هیچ کس درین
طایفه ظاهر نشده است و این فقیر از خدمت خواجه برهان
الدین ابونصرپارسا قدس سره چنین استماع دارد که میگفت
که والدما میفرمودند که فصوص جان است و فتوحات دل و هر
جاکه والد بزگوار ایشان در کتاب فصل الخطاب بعضی از کرام[1]
العارفین گفته است مراد بادحضرت شیخ است قدس سره

روی الشیخ موید الدین الجندی فی شرحه لفصوص الحکم
عن شیخ الشیوخ صدر الدین القونیوی قدس سره انه روی عن
الشیخ رضی الله عنه انه قال لما وصلت الی بحرالروم من بلاد
اندلس عزمت علی نفسی ان لاارکب الا بعدان اشهد تفاصیل
احوال الظاهرة و الباطنة الوجودیة مما قدر الله سبحانه علی

(1) فتوحات مکیه جلد اول صفحه ٥٩

ولی و نبی الی[1] آخر عمری فتوجهت الی الله سبحانه بحضور تام و شهود عام و مراقبة كاملة فاشهدنی الله سبحانه جميع احوالی ماجری ظاهرا و باطنا الی آخر عمری حتی صحبت ابيک اسحق بن محمد و صحبتک و احوالک و علومک و اذواقک و مقاماتک و تجلياتک و مکاشفاتک و جميع حظوظک من الله سبحانه ثم ركبت البحر علی بصيرة و يقين و كان ماكان و يكون من غير اخلال[2] و اختلال

و هم در فتوحات آورده است حكايت از حال خود رضی الله عنه ولقد آمنا بالله و برسوله و ماجاء به مجملا و مفصلا مما وصل الينا من تفصيله و مالم يصل الينا او لم يثبت عندنا فنحن مومنون بكل ماجاء به فی نفس الامر اخذت ذلک عن ابوی اخذ تقليد ولم يخطر بی ماحكم النظر العقلی فيه من جواز و احالة و وجوب فعملت[3] علی ايمانی بذلک حتی علمت من اين آمنت و بماذا آمنت و كشف الله عن بصری و بصيرتی و خيالی فرايت بعين البصر مالايدرک به ورايت بعين البصيرة مالايدرک الا به ورايت بعين الخيال مالايدرک الا به فصار الامرلی مشهودا و الحكم المتخيل المتوهم بالتقليد موجودافعلمت قدر من اتبعته وهو الرسول المبعوث الی محمد صلی الله عليه وسلم و شاهدت جميع الانبياء كلهم من آدم الی محمد عليهم السلام و اشهدنی الله تعالی المومنين بهم كلهم حتی مابقی منهم من احد ممن كان و يكون الی يوم القيمة خاصتهم و عامتهم ورايت مراتب الجماعة كلها فعلمت اقدارهم و اطلعت علی جميع ماآمنت به مجملا مماهو فی العالم العلوی و شهدت ذلک كله فما زحزحنی علم مارايته عاينته عن ايمانی فلم ازل اقول و اعمل ماقوله و اعمله بقول النبی صلی الله عليه وسلم لالعلمی ولا لعينی ولا لشهودی فواخيت بين الايمان و العيان و هذا عزيز الوجود فی الاتباع فان مزلة اقدام الاكابر انمايكون ههنا اذا

---

(1) ه علی (2) ف اضلال (3) ف ح فعلمت

و قعت المعاينة اما وقع به الايمان فتعمل على عين لاعلى ايمان فلم يجمع بينهما فغايته من الكمال ان يعرف قدره و منزلته فهو و ان كان من اهل الكشف فماكشف الله له عن قدره و منزلته فجهل نفسه فعمل على المشاهدة و الكامل من عمل على الايمان مع ذوق العيان وما انتقل ولا اثر فى العيان و مارايت لهذا المقام ذايقا بالحال و ان كنت اعلم ان له رجالا فى العالم لكن ماجمع الله بينى و بينهم فى روية اعيانهم و اسمائهم فقد يمكن ان اكون رايت منهم وما جمعت بين عينه و اسمه و كان سبب ذلک انى ماعلقت نفسى قط الى جانب الحق ان يطلعنى على كون من الاكوان ولا حادثة من الحوادث و انما علقت نفسى مع الله ان يستعملنى فيما يرضيه ولا يستعملنى فيما يباعدنى عنه و ان يخصنى بمقام لايكون لمتبع اعلى منه و لواشركنى فيه جميع من فى العالم لم نتاثر لذلک فانى عبد محض لااطلب التفوق على عباده بل جعل الله فى نفسى من الفرح انى اتمنى ان يكون العالم كله على قدم واحدة فى اعلى المراتب فخصنى الله بخاتمة امرلم يخطرلى ببالى فشكرت الله بالعجز عن شكره مع توفيقى فى الشكر حقه ماذكرت و ماذكرته من حالى العجز لا والله انماذكرته لامرين الامر الواحد لقوله تعالى و اما بنعمة ربک فحدث و اية نعمة اعظم من هذه و الامر الاخر ليسمع صاحب همة فتحدث فيه همته لاستعمال نفسه فيما استعملتها فينال مثلى هذا فيكون معى و فى درجتى و انه لاضيق ولا حرج الا فى المحسوس

شيخ صدرالدين قدس سره در كتاب فكوک ميفرمايد كه شيخ مارا نظرة بود مخصوص كه چون خواستى كه بر حال كسى اطلاع يافتى نظرے بروى كردى و از احوال اخروى و دنيوى وى خبركردى

در باب چهل و چهارم از فتوحات مذکور است که شیخ میگوید که وقتی مرا ازمن بستدند[1] روزگاری برمن گذرانیدند که نماز میگذاردم بجماعت و امام بودم و جمیع اعمال نماز چنانچه می بایست بجامی آوردم و مرابآن هیچ شعوری نبوده نه بجماعت و نه بمحل آن و نه هیچ چیز از عالم محسوس و باین که میگویم مرابعد از اقامت[2] خبر کردند نه من بخود می دانستم هر چه از من واقع شده بود چون حرکات نایم که ازوی صادر میشود و وی ازان آگاه نه. دانستم که حق سبحانه تعالی مرا وقت من بر من محفوظ داشته بود وبا من چنان کرده بود که باشبلی کرده بود که ویرا در اوقات نماز بوی باز میدادند اما نمیدانم که ویرا بآن شعور می بود یانه آنرا باجنید قدس الله سره گفتند گفت الحمد لله الذی لم یجر علیه لسان ذنب و هم در فتوحات مذکور است که حضرت شیخ این بیت فرموده بودند

یامن یرانی ولا اراه
کم ذا اراه ولا یرانی

از اصحاب گفت چون گفته لایرانی و میدانی که او ترامی بیند بر سبیل بدیهه گفت

یامن یرانی مجرما ولا اراه آخذا
کم ذا اراه منعما ولا یرانی لائذا

وهم درفتوحات آورده است که بعد از نماز جمعه طواف میکردم شخصے دیدم که طواف میکند که وی کسے را مزاحمت نمی گردد ونه کسے ویرا بمیان دو کس درمی آید که ایشان را از هم جدا نمیکرد دانستم که روحی است متجسد شده سر راه وی نگاه داشتم و بروی سلام کردم و جواب من باز داد وباوی همراهی کردم و میان ما سخنان واقع شد دانستم که احمد سبتی است ازوی پرسیدم که چرا از روز های هفته روز شنبه را

(1) ف از من نشنیدند (2) در نسخه قلمی نفحات 'اطاقه' است

بکسب تخصیص کردی گفت ازان جهت که خدای تعالی روز یکشنبه ابتدای خلق عالم کرد و در روز جمعه فارغ شد پس درین شش روز که وی درکار ماپود من درکار وی بودم و برای حظ نفس خودکاری نکردم چون شنبه آمد انرا برای خود گردانیدم و دروی بکسب مشغول بودم از برای قوت آن شش روز دیگر ازوی سوال کردم که در وقت تو که قطب زمان شده بود گفت که من بودم پس مرا وداع کردو برفت چون بآنجا که می نشستم باز آمدم یکی از اصحاب من گفت که مردی غریب دیدم که در مکه ویرا ندیده بودم باتو در طواف سخن میکرد که بود و از کجا آمده بود قصه را باز گفتم حاضران تعجب کرد ند

وهم درفتوحات می آرد که یکی از مشایخ مارا گفت که دختر فلان بادشاه که خلق را ازوی منفعت بسیار است و نسبت به شما اخلاص و اعتقاد تمام دارد بیمار است بآن جا می باید رفت شیخ بآنجا رفت شوهروی استقبال کرد و شیخ را ببالین وی آورد دید که در نزع است گفت زود تر ویرا دریابید پیش از آنکه برود شوهرش گفت چون دریابیم اورا گفت ویرا باز خرید به دیت کامل ویرا آوردند نزع و جان کندن وی در توقف افتاد و دختر چشم خود بکشاد و برشیخ سلام کرد شیخ ویرا گفت تراهیچ باکی نیست و لیکن اینجا دقیقه ایست که بعد ازان که ملک الموت نازل شد خالی باز نمی گردد و چاره نیست از بدلی ماترا ازوی خلاص کردیم این زمان از ماحق خود می طلبد باز نخواهد گشت مگر آنکه جانی قبض کند تو اگر زنده باشی خلق را از تو آسایشی بسیار است و تو بسیار عظیم القدری و فدائی تو نمی شاید مگر عظیم القدری مرادختریست که دوست ترین دختران منست نزدیک من ویرا فدائی تو میسازم بعد ازان رو بملک الموت کرد و گفت بے آنکه جانی نبری بنزدیک پروردگار خود نمیروی جان دختر مرا بگیر بدل وی که ویرا از خدائے تعالی باز خریده ام بعد ازان شیخ پیش دختر خود رفت ویرا هیچ

بیماری نه گفت اے فرزند روح خود را بمن بخش زیراکه تو قایم مقام دختر بادشاه نمی توانی بود در منفعت گفت ای پدر جانمن در حکم تست ملک الموت را گفت جان وی بگیر در حال دختر شیخ بیفتاد و بمرد پس شیخ ابن العربی رضی الله عنه میگوید که نزدیک ما آنست ازانکه چیزی بدهند و جان مریض را باز خرند چاره نیست و لازم نیست که در عوض جان دیگر بدهند زیراکه ما از خود این مشاهده کرده ایم که جان کسی را باز خریده ایم و هیچ جان در عوض نداده ایم

و هم در فتوحات مذکور است که در سنه ست و ثمانین و خمسمائة در مجلس ما حاضر شد یکی از علماء که بمذهب فلاسفه رفتی و اثبات نبوت چنانکه مسلمانان کنند نکردی و انکار خارق عادات و معجزات انبیا علیه السلام کردی و اتفاقا فصل زمستان بود و در مجلس منقل آتش بر افروخته بودند آں فلسفی گفت که عامه میگویند که ابراهیم علیه السلام را در آتش اند اختند و نه سوخت و این محال است زیراکه آتش بالطبع محرقست مر اجسام قابله را پس بنیاد تاویل کرد پس گفت مراد باتش مذکور در قرآن آتش غضب نمرود است و مراد با نداختن ابراهیم علیه السلام دراں آتش آن است که آں غضب بروی واقع شد و مراد بانکه آں آتش ویرانه سوخت آنکه غضب را بروی نراند بجهت غلبه ابراهیم علیه السلام بروی بدلیل و حجت چوں آن فلسفی از کلام خود فارغ شد بعضے از حاضران مجلس و ظاهر آن است که شیخ بآں خود را میخواهد گفت چه میگوئی که تراصدق آنچه خدائے تعالی گفته است که آتش بر ابراهیم علیه السلام برد و سلام گردانیدم بنمایم و مقصود من ازین رفع انکار معجزه ابراهیم است علیه السلام نه اظهار کرامت خویش آں منکر گفت این نمی تواند بود گفت این آتش که در منقل است همان آتش است که تو میگوئی بالطبع محرق است گفت آری هست منقل را برداشت و آتش هارا در دامن منکر بریخت و مدتے

بگذاشت و بدست خود هرطرف می گردانید و جامه وی نسوخت باز آن آتش را در منقل ریخت و منکر را گفت دست بیار چون دست وی بنزدیک آتش رسید بسوخت پس گفت روشن شد که سوختن و ناسوختن آتش بفرمان خدای تعالی است سبحانه بمجرد طبع منکر اعتراف نمود و ایمان آورد

وهم در فتوحات مذکور است که شیخ ابوالعباس حریری در سنه ثلث و ستمائة در مصر بامن گفت که با شیخ ابو عبدالله قرباني در بازار می رفتم و وی از برای فرزند صغیر خود قصریه گرفته بود و قصریه ظرفی را گویند از شیشه که کودکان درانجا بول کنند جماعتی مردم صالح باما پیوستند جائی به نشستیم که چیزی خوریم خاطر بران قرار گرفت که بجهت ناخورش قدری شیرهٔ شکر گیرند ظرفی حاضر نبود گفتند آن قصریه نو است و هیچ ناپاکی درانجا نرسیده است آن شیره دران جاکردند چون بخوردیم مردمان پراگنده شدند با ابو عبدالله میرفتیم و قصریه در دست وی و الله که من و ابو عبدالله قربانی هر دو شنیدیم که ازان قصریه آواز آمد بعد ازان که اولیاء خدای تعالی در من چیزی خورده باشند من جایگاه بول و ناپاکی نه شوم سوگند به خدای تعالی که چنین نخواهد بود از دست وی بجهت بر زمین افتاد و بشکست و ازان صورت حالی عجب در ما تصرف کرد شیخ رحمة الله علیه گفته است که با شیخ ابوالعباس گفتم که شما از موعظه آن قصریه غافل شده اید مقصود نه آن است که شما توهم کرده اید بسیار ظرفها است که درانجا کسانی بهتر از شما چیزی خورده اند و جایگاه ناپاکی شده بلکه مقصود ازان تنبیه شما بوده است که بعد ازانکه دلهای شما موضوع معرفت خدای تعالی شده است می باید که آنرا موضوع اغیار نگردانید و درانجا چیزهای را که خدای تعالی نهی کرده است جای ندهید و آنکه بشکست اشارت به آنست که می باید که پیش حق تعالی هم چنین شکسته باشید پس شیخ ابوالعباس انصاف داد که ما از آنچه فرمودی غافل بودیم

و هم در فتوحات میگوید بقیت شیخا صدقاً صاحب حال علی قدم ابی یزید بسطامی بل

فی شغله اذلال فی ادب

فقال لی یوما خمسون سنة فا خطرنی فی نفس خاطر سؤ بکراهیة الشرع

و هم صاحب فتوحات گفت ما رایت احدا تحقق بمثل هذا فی نفسه مثل شیخ عبدالله الدقاق قدس سره بمدینة قال من بلاد المغرب ما اغتاب احدا قط ولا اغتیب بحضرته احد قط و کان یقوله هذا عن نفسه و ربماکان یقول لم یکن بعد ابی بکر الصدیق رضی الله تعالی عنه صدیق مثلی

و هم در فتوحات می آورد که یکی از خال من پادشاه تلمسان بوده است نام وی یحیی بن یعان و در زمان وی شیخی بوده است که ویرا ابو عبدالله تونسی می گفته اند از خلق منقطع گشته بود و دربیرون تلمسان در موضعی بعبادت مشغول می بود روزی از آن موضع بتلمسان میرفت یحیی بن یعان[2] باخیل و حشم خود در آمد بوی رسیده ویرا گفتند که این شیخ ابو عبدالله است تونسی سر اسپ باز کشیده بروی سلام کرده و جامهاء فاخره در بر داشته پرسیده است که یا ایها الشیخ باین جامها که من پوشیده ام نماز رواست شیخ بخندیده است یحیی گفته است که چرا میخندی گفت از نادانی و کم عقلی تو حال تو بحال سگی می نماید که در مرداری افتاده باشد و ازان مردار سیر خورده باشد و سرتا پای وی از خون و نجاست آلوده باشد چون ویرا بول آید پاء خود را بر دارر که ناگاه ازان بول رشاشة بولی نرسد شکم تواز حرام پر آمده و مظالم عباد در گردن تو بسیار است و تو ازان می پرسی که نماز تو درین جامها روا هست یانه یحیی بگریست و از اسپ خود فرود آمد و ترک سلطنت کرد و ملازم شیخ شد چون سه روز پیش شیخ بود شیخ ریسمانی

---

(1) ف لقان (2) ف لقان

آورد و گفت ایام مهمانی تمام شد بر خیز و هیزم میکش و میفروش ریسمان بستد و هیزم بر سر خود می نهاد و ببازار می آورد مردم وی را بعد از سلطنت بان حال می دیدند و می گریستند و هیزم را میفروخت و مقدار قوت خود میگرفت و باقی را صدقه میکرد و همیشه در شهر خود می بود تا در گزشت وقتی که کسی از شیخ التماس دعا کردی گفتی از یحیی التماس دعا کنید که وی از پادشاهی بر آمده و شاید که اگر من بان مبتلا بودمی بزهد نیامدمی

شیخ رکن الدین علاؤ الدوله قدس الله سره به بزرگی و کمال حضرت شیخ رحمه الله در بسیاری از حواشی فتوحات اعتراف نموده است چنانکه در خطاب بوی نوشته که ایها الصدیق و ایها الولی و ایها العارف الحقانی[1] و این حواشی حالا بخط وی بر کنار فتوحات موجوداست اما ویرا دران معنی که حضرت حق را وجود مطلق گفته تخطیه بلکه تکفیر کرده است و بعضی از اهالی عصر که سخنان هردو شیخ را تتبع بسیار کرده بود و بهر دو اعتقاد و اخلاص تمام داشت در بعضی از رسایل خود نوشته که در حقیقت توحید میان ایشان خلاف نیست و تخطیه و تکفیر شیخ رکن الدین علاؤ الدوله مر شیخ را رضی الله عنه راجع بان معنی است که وی از کلام شیخ فهم کرده نه بان معنی که مراد شیخ است زیراکه وجود راسه اعتبار است یکی اعتبار وی بشرط شی که وجود مقید است و دوم بشرط لاشی که وجود عام است و سیوم لابشرط شی که وجود مطلق است آنکه شیخ رضی الله عنه ذات حق تعالی را وجود مطلق گفته است که بمعنی آخیر است و شیخ رکن الدین علاؤ الدوله قدم آنرا بر وجود عام حمل کرده و در نفی و انکار آن مبالغه نموده باوجود آنکه خود باطلاق وجودات بمعنی اخیر اشارت کرده است چنانکه در بعض رسایل فرموده است که الحمدلله علی

(1) ف الحقایق

الایمان بوجوب وجوده و نزاهته عن ان یکون مقیدا محدودا او مطلقا لایکون له بلا مقیداته وجود مقید محدود نباشد که وجود وے موقوف باشد بر مقیدات ناچار مطلق خواهد بود و لابشرط شی که هیچ از تقید و عموم مشروط نباشد و قیود و تعینات بشرط ظهور وی باشد در مراتب نه بشرط وجود او فی حد ذاته و نزاعی که میان شیخ رکن الدین علاؤ الدوله و شیخ کمال الدین عبدالرزاق کشی پیش ازین مذکور شد آن نیز ازین قبیل تواند بود و الله اعلم بالسرایر

در رسالهٔ اقبالیه مذکور است که درویشے در مجلس شیخ رکن الدین علاؤ الدوله پرسید که شیخ محی‌الدین که حق را وجود مطلق گفته است و در قیامت بآں معاف باشد یا نه فرمود که من قطعا این نوع سخناں را نمی خواهم که بر زبان رانم کاشکه ایشاں نیز نگفتندے چه سخن مشکل گفتن روا نیست اما چوں گفته شد ناکام تاویل باید کرد تا درویشاں راشبه در باطن نیفتد و نیز درحق بزرگاں بد اعتقاد نشوند من میدانم که شیخ محی‌الدین بن عربی ازین سخن خواست که وحدت را کثرت ثابت کند وجود مطلق گفته است تا معراج رابیاں تواں کرد که معراج دو است یکی آنکه کان الله ولم معه شی ودر یافتن این آسانست دوم آنکه الان کما کان و شرح این مشکل تر است او خواست که ثابت کند که کثرت مخلوقات در وحدت حق هیچ زیادت نکند وجود مطلق در خاطر او افتاده است چوں یک شق او برین معنے راست بوده است ویرا خوش آمده و ازشق دیگر که نقصان لازم می آید غافل مانده پس چوں بقصدوی اثبات وحدانیت بوده باشد حق تعالی او را عفو کرده باشد هر که از اهل قبله اجتهاد کرده است در کمال حق اگر خطا کرده است بنزدیک من چون مراد او کمال حق بوده است از اهل نجات خواهد بود و مصیب از اهل نجات

ولد الشیخ بمرسیة من بلاد اندلس لیلة الاثنین السابع عشر من رمضان سنة ستین و خمسمائة و توفی فی لیلة الجمعة الثانیة و العشرین من شهر ربیع الاخر سنة ثمان و ثلثین و ستمائة بدمشق و دفن بظاهرها فی سفح جبل قاسیون و حالیا عن موضع بصالحیة مشهور است[1]

فرع الشجر فیها تعبیران الاول ان الشیخ محی الدین محمد بن علی بن العربی الحاتمی روح الله روحه و نفعنا به الامام فی علم الحقایق من العلماء الالهیین و الورثة المحمدئیین و کلامه موید بالکتاب و السنة و من نظر فی کلامه ولم یهتد الی مرامه لعدم معرفته باصطلاح القوم بادر الی الانکار و ذلک لا یلیق ممن نصح نفسه و اراد سلامة مرتبته[2] لان الرد علی کلام فرع فهمه و من لاعلم له باصطلاح قوم لافهم منه لکلامهم فلا ینافی منه الرد لمرادهم و انما یکون الرد علی ما فهمه من کلامهم علی غیر مرادهم

قال الشیخ محی الدین قدس سره فی کتاب الفناء فی المشاهدة ینبغی لمن وقع فی یده کتاب فی علم لا یعرفه ولا سلک طریقه ان لا یهتدی فیه ولا یعبدوان یرده الی اهله ولا یومن به ولا یکفر ولایخوض فیه البتة رب حامل فقه لیس بفقیه بل کذبوا بمالم یحیطوا بعلمه فلم تحاجون فیما لیس لکم به علم فقد ورد فیهم الذم حیث تکلموا فیمالم یسلکوا طریقه و انما سقنا هذا کله لان کتب اهل طریقتنا مشحونة من هذه الاسرار ویتسلطه علیها اهل الانکار بانکارهم[3] و اهل الظاهر باول احتمالات الکلام متفقون فیهم ولو سئلوا عن مجرد اصطلاح القوم الذی تواطوا علیه فی عباراتهم ما عرفوه فکیف ینبغی لهم ان یتکلموا فی مالم یحکموا اصله انتهی

---

(1) نفحات الانس - مطبوعه نولکشور لکهنو ۴۹۲ - ۵۰۳ (2) ف ۳ دینه (3) ف الافکار بافکارهم

و قال الحافظ جلال الدین السیوطی رحمه الله تعالی فی کتابه تنبیه الغبی فی تنزیه ابن عربی قال العلامة قاضی القضاة شمس الدین البساطی المالکی انماینکر الناس علی الشیخ محی الدین بظاهر الالفاظ التی یقولها و الا فلیس فی کلامه ماینکر اذا حمل لفظه علی مراده و ضرب من التاویل ثم قال السیوطی فان قلت فهذا الشیخ ولی الدین العراقی قدقال فی فتاویه قد بلغنی عن الشیخ الامام علاؤ الدین القونوی انه قال فی مثل ذلک انما یوول کلام المعصومین قلت معارض بامرین احدهما ان القونوی قد فعل خلاف ذلک فی کتاب شرح التعرف فنقل عن ابن عربی کلمات ظاهرها المنافات للشرع ثم تاولها و خرجها علی احسن المحال فهذا منه اما دلیل علی بطلان ما نقل عنه من عدم التاویل او رجوع منه و الثانی ان کلام القونوی لو ثبت انه قاله ولم یقل خلافه فی شرح التعرف معارض بقول من هواجل منه و هو شیخ الاسلام ولی الله محی الدین[1] النووی فانه نص فی کتاب لسان العارفین علی خلاف قول القونوی فقال بعد ان حکی عن ابی الخیر التیناتی[2] حکایة ظاهرها الانکار مانصه قلت قد یتوهم من یتشبه بالفقهاء ولا فقه عنده ان ینکر علی ابی الخیر هذا و هذه جهالة و غباوة فمن توهم ذلک فلیحذر العاقل من التعرض لشی من ذلک بل حقه اذالم یفهم حکمهم المستفادة و لطائفهم المستجادة ان یتفهمها ممن یعرفها و کل شی رایته من هذا النوع فما یتوهم من لا تحقیق عنده انه مخالف لیس مخالفا بل یحسب تاویل اقوال اولیاء الله تعالی هذا کلام النووی بحروفه انتهی کلام السیوطی رحمه الله تعالی

و قال الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالی نفع الله فی کتابه المنقذ من الضلال فی مدح طریق الصوفیة مانصه و من اول الطریق یبتدی المکاشفات و المشاهدات ثم یترقی الحال الی

---

(1) ف قمرالدین (2) بفتح تای مثناة فوقانیه و سکون یای مثناة تحتانیه و نون و تاء مثناة فوقانیه نسبت به تینات که دهیست بده فرسنگی از مصر

درجات يضيق عنها نطاق النطق ولا يحاول معبر ان يعبر عنها ولا اشتمل لفظه على خطا صريح لايمكنه الاحتراز عنه و على جملة ينتهى الامر الى قرب يكاد يتخيل طايفة من الحلول و طايفة الاتحاد و طايفة الاصول و كل ذلك خطا انتهى

يعنى ان القرب صحيح لكن التخيل لك القرب بحلول او اتحاد خطا اذ ليس ثمة شى من ذلك و انما نطاق النطق يضيق عن التعبير عما وجده بوجهة لايوهم الخطا فلهذا قال النووى بوجوب التاويل لاقوال الاولياء و قال القاضى حسين ابن معين الدين الحسينى الشافعى رحمه الله تعالى اياك ان تتوهم من لفظ الظهور و امثاله مما يطلقه الصوفية الحلول او الاتحاد كما ظن بعض القاصرين فان مقصود هذه الطائفة دقيق جدا لاتفى به العبارة ولا تحمله الاشارة ولا يوجد لفظه تودى مرادهم بلازيادة ولا نقصان و كل ماقالوه فى مسئلة التوحيد فهو تقريب من وجه و تبعيد من وجه آخر انتهى

و قال القاضى زين الدين زكريابن محمد الانصارى القاهرى فى كتابه اسنى المطالب و الحق ان طايفة ابن عربى الذين ظاهر كلامهم عند غيرهم الاتحاد هم مسلمون اخيار و كلامهم جارعلى اصطلاحهم كساير الصوفية وهو حقيقة عندهم فى مرادهم و ان افتقر عند غيرهم ممن لواعتقد ظاهره عنده كفرالى تاويل اذ اللفظ المصطلح عليه حقيقة فى معناه الاصطلاحى مجاز فى غيره من المعتقد منهم بمعناه معتقد لمعنى صحيح وقد نص على ولاية ابن عربى جماعة علماء عارفون بالله منهم الشيخ تاج الدين بن عطاء الله و شيخ عبدالله الشافعى ولايقدح فيه و فى طايفة ظاهر كلامهم المذكور عند غير الصوفية لما قلناه ولانه قد يصدر عن العارف بالله اذا استغرق فى بحر التوحيد و العرفان بحيث يضمحل ذاته فى ذاته و صفاته فى صفاته و تغيب عن كل ماسواه عبارات تشعر بالحلول و الاتحاد لقصور العبارة عن بيان حاله الذى ترقى اليه و ليست فى شى منها انتهى

و قال الحافظ ابن حجر العسقلانی فی الدرر الکامنة فی ترجمة الشیخ عبدالله بن اسعد الیافعی نفع الله به مانصه و حفظ عن التعظیم لابن العربی و المبالغة فی ذلک انتهی

قال العلامة الشیخ شهاب الدین بن احمد بن حجر الهیتمی ثم المکی فی تحقیقه[1] بعد تفسیر الردة بانه قطع الاسلام بنیة الکفر أو قول کفر عن قصد مانصه فلا اثر بسبق لسان او اکراه و اجتهاد و حکایة کفر و شطح و فی حال[2] غیبة او تاویله بماهو مصطلح علیه بینهم و ان جهله غیرهم اذاللفظ المصطلح علیه حقیقة عند اهله فلایعترض علیهم مخالفه لاصطلاح غیرهم کما حقق الکلام و غیره و من ثمه زل کثیر فی التهویل علی محققی الصوفیة بماهم بریئون منه و یتردد النظر فی من تکلم باصطلاحهم المقرر فی کتبهم قاصداله مع جهله به و الذی ینبغی بل یتعین وجوب منعه بل لوقیل بمنع غیر مشتهر بالتصوف الصادق من التکلم بکلماتهم المشکلة الامع نسبتها الیهم غیر معتقد بظواهرها لم یبعدلان فیه مفاسد لاتخفی انتهی

و قال الشیخ ابن حجر المکی ایضا فی فتاویه فی جواب سوال عن الشیخ محی الدین بن عربی و مطالعة کتبه مانصه الذی آثرناه عن اکابر مشایخنا العلماء الحکماء الذین یستسقی بهم الغیث و علیهم المعول و الیهم المرجع فی تحریر الاحکام و بیان الاحوال و المعارف و المقامات و الاشارات ان الشیخ محی الدین ابن عربی من اولیاء الله تعالی العارفین و من علماء العاملین و قد اتفقواعلی انه کان اعلم اهل زمانه بحیث انه کان فی کل فن من الفنون متبوعا لاتابعا واحدا فی التحقیق و الکشف و الکلام علی الفرق و الجمع بحر لایجاری و امام لایغالط ولا یماری و انه اورع اهل زمانه و الزمهم للسنة و اعظمهم مجاهدة حتی انه مکث ثلاثة اشهر علی وضوء واحد و قس علی ذلک ماهو من سوابقه ولواحقه و وقع له ماهو

---

(1) ه ف فی التحفة (2) ف بحال

اعظم من ذلک و منه لما صنف کتابه الفتوحات المکیة وضعه على ظهر الکعبة ورقا من غیر وقایة علیه فمکث على ظهرها سنة لم یمسسه مطر ولا اخذمنه الریح ورقة واحدة مع کثرة الریاح و الامطار بمکته فحفظ الله کتابه هذا من هذین الضدین دلیل وای دلیل و علامة ای علامة على انه تعالى قبل منه هذا الکتاب و حمد تصنیفه له فلا ینبغی التعرض و الانکار علیه فانه السم القاتل لوقته کماشاهدناه و خبرناه فی اناس حق علیهم من المقت و سوء العقاب ماوجب لهم التعرض لهذا الامام العارف بالانکار حتى استاصل شافتهم و قطع دابرهم فاصبحوا لایرى الامساکنهم فعیاذا بالله من احوالهم و تضرعا الیه بالسلامة من اقوالهم و اما کتبه فانها مشتملة على حقایق یعرفهم الاعلى العارفین الصلحى من الکتاب و السنة المطلعین على حقایق المعارف و عوارف الحقایق فمن لم یصل لهذه المرتبة یخشى علیه منهما مزلة القدم و الوقوع فی نهایة[1] الحیرة و الندم کما شاهدناه فی اناس جهال اومغوا بمطالعتها فخلعوا ربقة الاسلام و التکلیفات الشرعیة من اعناقهم الى ان قال فمن لم یکن ممن اتقن العلوم الظاهرة و الباطنة و نظرفیها فهم خلاف المراد فضل و اضل انتهى

و قال فی موضع آخر من فتاویه و قد سئل ماحکم مطالعة کتب ابن عربی و ابن الفارض مانصه حکمها ان مطالعة کتبها جایزة بل مستحبة فکم اشتملت تلک الکتب الجلیلة على فایدة لاتوجد فی غیرها و عایده لاتنقطع هواطل غیثها و کم رمزت فی رموز لایفهمها العارفون فلا یحوم حول حومة حماها الا الربانیون الذین هم بین بواطن اسرار الشریعة الغراء و احکام ظواهرها على اکمل ماینبغی جامعون فلذلک کانوا بفضل مولفیها معترفون و على مافیها من المعارف و المقامات معولون و انه قد طالع هذه الکتب قوم عوام جهلة طغام غفلة عن اصطلاح القوم

---

(1) مهامة

السالمين عن المحذور و اللوم فلذلك ضعفت افهامهم و زلت اقدامهم و فهموا منها خلاف المراد و اعتقدوه صوابا فباؤا منه يوم التناد و الحدوا فى الاعتقاد الى ان قال و الحق عدم الانكار و التسليم فيما برز عن اولئك الائمة الاطهار مع التشديد على الجهلة بالقواعد و الاصطلاحات فى مطابقة تلك الكتب انتهى

و قال فى موضع آخر فى فتاويه و قدسئل مهالفظه ماتقولون فى ابن عربى هل هو على طريقة الهدى ام نهج الهوى و هل صح تكفيره او لا وهل قال احداثه على الصواب او لا اوضحوا لنا حاله مانصه الشيخ محى الدين بن عربى رحمه الله و رضى عنه امام جمع بين العلم و العمل كما اتفق على ذلك المنكرون به كيف وقد ذكر بعض المنكرين عليه فى ترجمته انه كان وصل مرتبة الاجتهاد و حينئذ فاسلامه متيقن و كذلك علمه و عمله و زهادته و ورعه و وصوله فى الاجتهاد فى العبادة الى مالم يصل اليه اكابر اهل الطريق و اذا تقرران هذا كله معلوم من حاله فالاصل بقاوه عليه الى ان مات فلايجوز الاقدام على تنقيصه بمجرد الشهود و التخيلات الى مالا سندلها يفيديه بل مستصحب من اسلامه ما علم و معارفه و علومه هذا مايتعلق بذاته و ام الكتاب المنسوبة اليه فالحق انه واقع فيها مايذكر ظاهره و المحققون من مشايخنا و من قبلهم على تاويل تلك المشكلات بانها جارية على اصطلاح القوم و ليس المراد منهاظواهرها الى ان قال و الحاصل انه يتعين على كل من اراد سلامة دينه ان لايعتقد فى ابن عربى خلاف ما علم عنه فى حياته من الزهد و العبادة وقد ظهرلى من الكرامات ما يويد ذلك منها ماحكاه صاحب القاموس انه لما فرغ من تاليف كتابه الفتوحات المكية جعله وهو ورق مفرق على ظهر الكعبة فمكث سنة لم تطير الريح منها ورقة ولا وصلت اليها قطرة مطر على امطارها و رياحها فلسلامة تلك الاوراق من المطر و الهواء مع مكثها سنة على السطح من الكرامات الباهرة الدالة على اخلاصه فى تاليف هذا الكتاب و انه برى مماذسب اليه فيه و فى غيره انتهى

نفی القول بالاتحاد اقول کلام هولاء الایمة فی نفی القول بالاتحاد المردود فی العلم الکلام عن الشیخ قدس سرہ صحیح فان الشیخ قدس سرہ صرح بنفی الاتحاد فی غیرما کتاب من کتبہ فمن ذلک انہ قال فی الباب ۵۵۸ من الفتوحات بعد بسط الکلام فی حضرت التوسع و ھذا علی ان العالم ماھو عین الحق و انماھو ما ظھر فی الوجود الحق اذلو کان عین الحق ماصح کونہ بدیعا انتھی

و قال فی ھذا الباب ایضا فی قولہ تعالی و عندہ مفاتیح الغیب لایعلمہا الاھو ان اللہ سبحانہ یعلمہا و نفی العلم عن کل ماسواہ فاثبتک فی ھذہ الایة و اعلمک انک لست ھو اذ لوکنت ھو کما تزعم لعلمت مفاتیح الغیب بذاتک و مالا تعلمہ الا بموقف فلست عین الموقف انتھی

و قال فی شرح التجلیات لما ظھر الممکنات باظھار اللہ تعالی لہا و تحقق ذلک تحقیقا لایمکن للممکن ان تزیل ھذہ الحقیقة ابدا فبقی متواضعا لکبریاء اللہ تعالی خاشعالہ و ھذا متحدة الابد وھی عبارة عن معرفة العبد بحقیقتہ و من ھھنا یعلم حقیقة قولہ کنت سمعہ و بصرہ الحدیث و لما لاح من ھذا المشھد لبعض الضعفاء لایح قال ان الحق فسکر و صاح ولم یتحقق بعینہ عن حقیقة انتھی

و ذلک لان حقیقتہ من المعدومات الثابتة فی نفس الامر لکنہ تعالی افاض نور الوجود علی الحقیقة العدمیہ فتعین بمقتضاھا کما قال فی اول الفتوحات الحمدللہ الذی اوجد العالم من عدم و عدمہ فمن لم یغب عن حقیقتہ یشھدانہ معدوم ظھر فیہ الوجود و تعین بحسب استعدادہ و الوجود لیس ذاتیا لہ بل اللہ الذی افاض من نورہ علیہ و الکمالات کلہا تابعة لوجود المفاض و لھذا قال کنت سمعہ و بصرہ فیتواضع للہ و من غابة عن حقیقة العدمیة ولاح لہ الوجود المتجلی بکمالاتہ المتعین بمقتضی استعداد حقیقة العدمیة سکر فنطق بمایدل علی انہ لم یتحقق انہ وجود فی عدم و باللہ الھدی

و قال فی کتاب المعرفة اذا کان الاتحاد مصیر الذاتین واحدة فهو محال لانه ان کان عین کل واحد منهما موجودا فی حال الاتحاد فهما ذاتان فان عدمت العین الواحدة و بقیت الاخری فلیست الا واحدة انتهی

و قال فی کتاب الیاء وهو کتاب الهو الاتحاد محال فان المعنی الحاصل عندک من الذی ترید الاتحادبه هو الذی یقول انا فلیس باتحاد اذن فانه الناطق عنک لا انت فاذا قلت انا فانت لاهو فانک لاتخلو ان تقول انا بانانیتک او بانانیته فان قلتها بانانیتک فانت لاهو و ان قلت با نانیته فما قلت فهو القایل انا بانانیته فلا اتحاد البتة لامن طریق المعنی ولامن طریق الصورة و القائل من العلماء ان لایخلو اما ان یعرف الهو او لایعرف فان عرف الهو فقوله انا علی الصحو غیر جایز و ان لم یعرف تعین علیه الطلب و استغفر من انا استغفار المذنبین انتهی

و قال قاضی القضاة بتونس ابو عبدالله البقی المالکی فی کتابه تحریر المطالب فی شرح العقیدة ابن الحاجب و اعلم ان من الناس من نسب القول بالاتحاد الی الصوفیة بل الی الکمل منهم و هذا انمایتوهمه من لیس له الاطلاع و الاشراق علی احوالهم و تدقق اصطلاحهم الی ان قال فاذا سمعت ولیامن اولیاء الله یقول سبحانی او انا الحق و انا هو او غیر ذلک فلاتتوهم انه یشعر بانانیته حتی یتوهم انه ثبت محمول قضیته لنفسه بل انانیته التی اخبر عنها فیه انماهی انانیة الحق تعالی و اما انانیة العبد فلا شعورلی بها لعدم صورتها من ذهنه و حسه فکیف یخبر عما لا شعور له به بل ذلک النطق الخبری صنع الله الذی انطق کل شی و خبرا عن ذاته جل و علی انتهی

و اما مانقل الشیخ ابن حجر المکی عن بعضهم فی ترجمة الشیخ محی‌الدین انه کان وصل مرتبة الاجتهاد فذلک مبلغ علمه فیه الشیخ نفع الله قدحصلها مقام القربة و الولایة[1] المحمدی و

(1) ف و الوارث

الاخذ عن الله تعالى وهو مقام اعلى من مقام الاجتهاد كما يتضح ذلك مما قال الشيخ نفع الله به فى الباب حيث قال ورثة محمد خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم عليهم اجمعين الذين لهم الاجتهاد فى تصيب الاحكام بمنزلة الرسل الذين كانوا قبله بالزمان فمن ورث محمدا صلى الله عليه وسلم فى جميعه فكان له من الله التعريف بالحكم وهو مقام اعلى من الاجتهاد وهو ان يعطيه الله بالتعريف الالهى ان حكم الله الذى جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذه المسئلة كذا فيكون فى ذلك الحكم بمنزلتى من سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم و اذا جاء الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رجع الى الله فيه فيعرف صحة الحديث من سقمه سواء كان الحديث عند اهل النقل من الصحاح او مما تكلم فيه فاذا عرف هذا فقد اخذ حكمه من الاصل وقد اخبر ابويزيد بهذا المقام اعنى الاخذ عن الله عن نفسه انا له فقال فيما روينا عنه يخاطب العلماء اخذتم علمكم ميتا عن ميت و اخذنا علمنا عن الحق الذى لايموت ولنا بحمدالله فى هذا المقام ذوق شريف فيما تعبدنا به الشرع من الاحكام و هذا مما بقى لهذه الامة وهو التعريف لا التشريع و اما اهل الاجتهاد فاحكامهم تشريع الشرع اذا اخطاوا فان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو المقرر لذلك الحكم فماهو تشريع لهم و انماهو تشريع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا اصاب المجتهد فهو صاحب نقل شرع كل ذلك فى نفس الامر فان المخطى من المجتهدين و المصيب واحد لابعينه لكن المصيب فى نفس الامر ناقل و المخطى فى نفس الامر مقرر حكم مجهول لم يعلم الا عند نظر هذا المجتهد فهو معلوم عندالله قبل كونه فما قرر الشارع وهو الرسول الا الحكم المعين المعلوم عندالله و ماهو عنده معلوم على التفصيل و التعيين فكان حكم المجتهد المخطى تشريع لا تشريع اهل الله مالهم[1] حكم فى الشرع الا ماهو المحكوم به عين اليقين عند رسول الله

(1) ح كلهم

صلى الله عليه وسلم وهم[1] الورثة على الحقيقة فان الوارث على الحقيقة لا يرث الا بماكان ملكا للموروث عنه اذا مات عنه و حكم المجتهد المخطى ماهو ملك غيرحتى يورث عنه فليس بوارث لانه ما عنده سوى تقرير ما اداه اليه نظره ذلک اباح له رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو كالعصبة[2] لا نصيب لهم فى الميراث على اليقين انما لهم مابقى بعد اخذ الفرايض انتهى

فقال الشيخ نفع الله به فى كتاب مقام القربة و من هذا المقام حكم المجتهدين علماء الاسلام اذا اجتهدوا يلوح لهم منه تجليات الاحكام بتعريفها ولا يعرفونها فينسبونها الى نظرهم لجهلهم بهذه المرتبة ثم اذا رؤاها على من ليس بمجتهد وهو يحكم وقد اخذ ذلک بعينه من غير طريقة الاجتهاد المعلوم و اختلف الطريق و اتخذ الحكم قالوا هذا لايجوز ولايحل ولوقيل لهم هذه الشروط[3] التى وضعتموها للمجتهدين فى دين الله هل هى وضعكم او نقلتموها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فان كان عن وضعكم فكيف يحتجون به على انحصار الاجتهاد فيها و الذى تنكرون عليه بقول الاجتهاد و طريقة اخرى و ان كنتم نقلتموها عن الكتاب و السنة او الاجماع فهاتوا الدليل سلمنا ان ما شرطتموه فى المجتهد شروط فيه و نطالبكم بماذا حصرتم وجوه[4] الاجتهاد فى ذالک بل نقول تلک شروط المجتهد النقلى وللاجتهاد[5] طريقة اخرى وهى تصفية النفس و تزكيتها و تحليتها بالاخلاق الحميدة و تخلقها بالخلق الربانى لشهودها و استعدادها بقبول العلوم من الله تعالى فاذا صفى المحل بهذا النوع من التصفية لاح له علم الحق فى مسئلة من مسايل الاحكام مثل ما لاح للمجتهد عندكم فاختلف الطريقان و اتحد الحكم فباى وجه اخذتموه من الشافعى ولم تاخذوه مثلا من شيبان الراعى صاحبه و العلم معه ليس لكم و انمالكم الاجتهاد و النظر و يخلق الله العلم

---

(1) م وهو (2) م كالقصة (3) م م هذه السرود (4) م و حده
(5) م ولا جتهاد

عقیبه[1] ان کان فی المعقولات او الحکم اذکان فی الظنیات کذلک صاحبناله الاجتهاد فی التصفیة و التهیو بالفقر والالتجاء الی الله تعالی و صدق العزم فی الاخذ وعدم الا تکال الی قوته و حوله فیخلق الله عنده العلم عقب هذا الفعل مثلکم ثم انکم لو انصفتم فیما انتم بسبیله و تنتظرون فیما وقی به هذا الحاکم العملی هل قال به احد فی المجتهدین المتقدمین ولو انفرد به واحد منهم ربما وجدتموه ثم اذا وجدتموه صار حقا عندکم بعد ما کان باطلا و فسقا و ما شهد لکم بعضه ذلک الذی استند تم الیه غایتکم ان تقولوا اجتهادنا ادانا الی تصدیق ذلک و تکذیب هذا وهو محل النزاع[2] فانه یعفو عنا و عنکم ما یعطی طریقنا فی ضمنکم و انما اوردنا هذا تنبیها لغافلکم عسی ان ینصف و یرجع انتهی

اصل چهل و ششم در ذکر عقاید حقه که حضرت شیخ اکبر متدین و معتقد است

بدانکه این اصل ضروری است تا جمیع صوفیه در عقاید خود ازحد آنچه امام ایشان فرموده تجاوز نکنند و هرجا که قول از شیخ یا کسی از اکابر صوفیه خلاف این نصوص بیند اگر قدرت و امکان دارد راجع باین نصوص سازد و الا معترف بقصور ادراک خود شده نه باقرار ظاهر آن گرفتار الحاد و زندقه شود و نه بانکار باطن آن اسیر خذلان و تفرقه

قال الشیخ الاکبر فی اول الفتوحات[3] وصل یتضمن ما ینبغی ان یعتقد فی العموم وهی عقیدة اهل الاسلام مسلمة من غیر نظرالی دلیل ولا الی برهان فیا اخوانی و اخواتی المومنین ختم الله لنا ولکم بالحسنی لما سمعت قوله تعالی عن نبیه هود علیه السلام حین قال لقومه المکذبین به و برسالته انی اشهدالله و اشهدوا انی بری'' مما تشرکون فاشهد علیه السلام قومه مع کونهم مکذبین به علی نفسه بالبراءة من الشرک بالله و الاقران بوحدانیته لما علم علیه السلام ان الله سبحانه سیوقف العالم

---

(1) ج عقبا (2) ح الشرع (3) جزء اول صفحه ۳۶-۳۸

كله بين يديه و يسالهم فى ذلك الموقف العظيم الاهول حتى يؤدى كل شاهد شهادته و يؤدى امانته و المؤذن يشهد له كل من سمعه و لهذا يدبر الشيطان و له ضراط حتى لا يسمع نداءه فيلزمه ان يشهد له فيكون من جملة من يسعى فى سعادته وهو عدو محض ليس له اليفا خيرا البتة لعنه الله و اذا كان العدو لابدان يشهدلك بما اشهدته به على نفسك لان ذلك المشهد الحق يعطى ذلك بحقيقته فاحرى ان يشهدلك وليك و حبيبك و من هو على دينك و احرى ان تشهده انت فى الدارالدنيا على نفسك بالوحدانية و الايمان فيا اخوتى ويا احبائى رضى الله عنا و عنكم اشهدكم عبد ضعيف مسكين فقير الى الله تعالى فى كل لحظة و طرفة مولف هذا الكتاب ختم الله له و لكم بالحسنى اشهدكم على نفسه بعد ان اشهدالله تعالى و جل و ملائكته و من حضر من الروحانيين او سمع انه يشهد قولا و عقدا ان الله تعالى اله واحد لا ثانى له فى الوهيته منزهة عن الصاحبة و الولد مالك لا شريك له ملك لا وزير له صانع لا مدبر معه موجود بذاته من غير افتقار الى موجد يوجده بل كل موجود سواه مفتقر اليه تعالى فى وجوده فالعالم كله موجود به وهو موجود بنفسه لا افتتاح لوجوده ولا نهاية لبقائه بل وجود مطلق مستمر قايم بنفسه ليس بجوهر متحيز فيقدر له المكان ولا بعرض فيستحيل عليه البقاء ولا بجسم فتكون له الجهة و التلقاء مقدس عن الجهات و الاقطار مرئى بالقلوب و الابصار استوى على عرشه كما قاله و على المعنى الذى اراده كما ان العرش و ماسواه به استوى وله الآخرة و الاولى ليس له مثل معقول ولادلت عليه العقول لا يحده زمان ولا يقله مكان بل كان ولا مكان وهوالآن على ما عليه خلق المتمكن و المكان و انشاء الزمان و قال انا الواحد الحى الذى لايؤوده حفظ المخلوقات ولا ترجع اليه صفة لم يكن عليها من صفة المصنوعات تعالى ان تحله الحوادث او يحلها او ان تكون قبله او ان تكون بعده بل يقال كان ولا شى معه فان القبل و البعد من صيغ الزمان الذى ابدعه

فهو القيوم الذی لا ينام و القهار الذی لا يرام ليس كمثله شی
خلق العرش و جعله حد الاستواء و انشاء الكرسی و اوسعه الارض
السماء اخترع اللوح و القلم الاعلی و اجراه كاتبا بجعله فی خلقه
الی يوم الفصل و القضاء ابدع العالم كله علی غير مثال سبق و خلق
الخلق و اخلق الذی خلق انزل الارواح فی الاشباح امناء و جعل
هذه الاشباح المنزلة اليه الارواح فی الارض خلفاء سخر لنا مافی
السموات و مافی الارض جميعا منه فما تحرک ذرة الا اليه و عنه خلق
الكل من غير حاجته اليه ولا موجب اوجب ذالک عليه لكن علمه
سبق بان يخلق ما خلق فهو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن وهو
علی كل شی قدير احاط بكل شی علما واحصی كل شئی عددا يعلم
السرو اخفی يعلم خائنة الاعين و ما تخفی الصدور كيف لا يعلم
شيئا وهو خلقه الا يعلم من خلق وهوالطيف الخبير علم الاشياء
منها قبل وجودها ثم اوجدها علی حدما علمها فلم يزل عالما بالاشياء
لم يتجدد له علم عند تجدد الانشاء بعلمه اتقن الاشياء و احكمها
و به حكم عليها من شاء و حكمها عالم الكليات علی الاطلاق كما علم
الجزئيات باجماع من اهل النظر الصحيح و اتفاق فهو عالم الغيب
و الشهادة فتعالی الله عما يشركون فعال لما يريد فهوالمريد للكائنات
فی عالم الارض و السموات لم تتعلق قدرته تعالی با يجاد شی حتی
اراده كما انه لم يرده سبحانه حتی علمه اذ يستحيل فی العقل ان
يريد مالا يعلم او يفعل المختار و المتمكن من ترک ذلک الفعل مالا
يريده كما يستحيل ان توجد نسب هذه الحقايق فی غير حق كما يستحيل
ان تقوم هذه الصفات بغير ذات موصوفة بها فی الوجود طاعة ولا
عصيان و لاربح و لا خسران ولا عبد ولا حرو لابرد ولا حرو لاحيوة ولا
موت ولا حصول و لافوت ولانهار و لاليل ولا اعتدال ولا ميل ولابر ولا
بحر ولا شفع ولا وتر ولا جوهر ولا عرض ولا صحة ولا مرض ولا فرح ولا
ترح ولا روح ولا شبح ولا ظلام و لاضياء و لاارض ولا سماء ولا تركيب ولا
تحليل ولا كثير ولا قليل ولا غداة ولا اصيل ولا بياض ولا سواد ولا رقاد
ولا سهاد و لا ظاهر ولا باطن ولا متحرک ولا ساکن ولا يابس ولارطب ولا

قشر ولا لب ولا شی من المتضادات و المختلفات و المتماثلات الا وهو
مراد للحق تعالی و کیف لایکون مراد له وهواوجده فکیف یوجد
المختار مالا یرید لا راد لامره ولا معقب لحکمه یوتی الملک من
یشاء و ینزع الملک ممن یشاء و یعز من یشاء و یذل من یشاء
و یهدی من یشاء و یضل من یشاء ماشاء کان و مالم یشا لم یکن
لوا جتمع الخلایق کلهم علم ان یریدوا شیئا لم یردالله تعالی
ان یرید وه ما اراد وه او یفعلوا شیئالم یرد الله ایجاده و ارادوه عند
ما اراد منهم ان یریدوه ما فعلوه ولا استطاعوا علی ذلک ولا اقدرهم
علیه فالکفر و الایمان و الطاعة و العصیان من مشیئته و حکمه و
ارادته ولم یزل سبحانه موصوفا بهذه الارادة از لا و العالم معدوم
غیر موجود و ان کان ثابتا فی العلم فی عینه ثم اوجد العالم
من غیر تفکر ولا تدبر عن جهل او عدم علم فیعطیه التفکر
و التدبر علم ما جهل جل و علی عن ذلک بل اوجده عن العلم
السابق و تعیین الارادة المنزهة الازلیة القاضیة علی العالم بما
اوجدته علیه من زمان و مکان و اکوان و الوان فلا مرید فی الوجود
علی الحقیقة سواه اذهو القائل سبحانه و ماتشاون الا ان یشاءالله
وانه سبحانه کما علم فا حکم و اراد فخصص و قدر فا وجد کذلک
سمع ورای ماتحرک او سکن او نطق فی الوری من العالم الاسفل
والاعلی لایحجب سمعه البعد فهو القریب ولا یحجب بصره
القرب فهو البعید یسمع کلام النفس فی النفس و صوت
المماسة الخفیة[1] عند اللمس ویری السواد فی الظلماء و الماء فی الماء ولا
یحجبه الامتزاج ولا الظلمات و لا النور وهوالسمیع البصیر تکلم
سبحانه لاعن صمت متقدم ولا سکوت متوهم بکلام قدیم
ازلی کسایر صفاته من علمه و ارادته و قدرته کلم به موسی
علیه السلام سماه التنزیل و التوراة و الزبور و الانجیل من
غیر تشبیه ولا تکییف فکلامه سبحانه من غیرلهاة ولالسان کما
ان سمعه من غیراصمخة ولا آذان کما ان بصره من غیر

---

(1) ف ه الحقیقة

حدقة ولا اجفان كما ان ارادته من غير قلب ولا جنان كما ان علمه من غير اضطرار ولا نظر فى برهان كما ان حياته من غير بخار تجويف قلب حدث عن امتزاج الاركان كما ان ذاته لاتقبل الزيادة و النقصان فسبحانه سبحانه من تقييد و انه عظيم السطان عميم الاحسان جسيم الامتنان كل ماسواه فهو عن جوده فايض و فضله و عدله الباسط له و القابض اكمل صنع العالم و ابدعه حين اوجده و اخترعه لاشريك له فى ملكه ولامدبرمعه فى ملكه ان انعم فنعم فذلك فضله و ان ابلى فعذب فذلك عدله لم يتصرف فى ملك غيره فينسب الى الجور و الحيف ولا يتوجه عليه لسواه حكم فيتصف بالجزع لذلك و الخوف كل ماسواه تحت سلطان قهره و متصرف عن ارادته و امره فهو الملهم نفوس المكلفين التقوى و الفجور وهو المتجاوز عن السيئات من شاء و الآخذبها من شاء ههنا و فى يوم النشور لايحكم عدله فى فضله ولا فضله فى عدله اخرج العالم قبضتين و اوجد لهم منزلتين فقال هولاء للجنة ولا ابالى وهولاء للنار ولا ابالى ولم يعترض عليه معترض هناك انلا موجود كان ثم سواه فالكل تحت تصريف اسمائه فقبضة تحت اسماء بلائه و قبضة تحت اسماء آلائه و لواراد سبحانه ان يكون العالم كله سعيدا لكان او شقيا لما كان من ذلك فى شان لكنه سبحانه لم يرد فكان كما اراد فمنهم الشقى و السعيد ههنا و فى يوم المعاد فلاسبيل الى تبديل ماحكم عليه القديم وقد قال تعالى فى الصلوة هى خمس وهى خمسون مايبدل القول لدى و ما انا بظلام للعبيد لتصرفى فى ملكى و انفاذ مشيئتى فى ملكى و ذلك لحقيقة عميت عنها الابصار و البصاير ولم تعثر عليها الافكار ولا الضمائر الابوهب الهى وجود رحمانى لمن اعتنى الله تعالى من عباده و سبق له ذلك فى حضرة الشهادة فعلم حين اعلم ان الالوهية اعطت هذا التقسيم و انها من رقايق القديم فسبحان من لافاعل سواه ولا موجود بذاته الاایاه و الله خلقكم وما تعملون ولا يسال عمايفعل وهم

يسالون فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين و كما اشهدت الله سبحانه وملائكته و جميع خلقه و اياكم على نفسى بتوحيده كذلك اشهده سبحانه و ملائكته و جميع خلقه و اياكم على نفسى بالايمان بمن اصطفاه و اختاره و اجتباه من وجوده ذلك سيدنا و مولانا محمدا صلى الله عليه و سلم الذى ارسله الى جميع الناس كافة بشيراو نذيرا و داعيا الى الله باذنه و سراجا منيرا فبلغ صلى الله عليه وسلم ماانزل من ربه اليه وادى امانته ونصح امته و وقف فى حجة وداعه على كل من حضر من اتباعه فخطب و ذكر وخوف و حذر و بشر وانذر و وعد و اوعد و امطر و ارعد وما خص بذلك التذكير احدا دون احد عن اذن الواحد الصمد ثم قال الاهل بلغت فقالوا بلغت يارسول الله فقال صلى الله عليه وسلم اللهم اشهدوانى مومن بكل ماجاءبه صلى الله عليه وسلم مما علمت و مالم اعلم فماجاءبه[1] فقرران الموت عن اجل مسمى عند الله اذا جاء لايوخر فانا مومن بهذا ايمانا لاريب فيه و لاشك كما امنت و اقررت ان سوال فتانى القبرحق و عذاب القبرحق و بعث الاجساد من القبور حق و العرض على الله حق و الحوض حق و الميزان حق و تطاير الصحف حق و الصراط حق و الجنة حق و النار حق و فريق فى الجنة و فريق فى السعير حق و كرب ذلك اليوم على طايفة حق و طايفة اخرى لايحزنهم الفزع الاكبر حق و شفاعة الملائكة و النبيين و المومنين و اخراج[2] ارحم الراحمين بعد الشفاعة من النار من شاء حق و جماعة من اهل الكباير المومنين يدخلون جهنم ثم يخرجون منها بالشفاعة و الامتنان حق و التابيد للمومنين فى النعيم المقيم حق و التابيد للكافرين و المنافقين فى العذاب الاليم حق و كل ماجاءت به الكتب و الرسل من عند الله علم او جهل حق فهذه شهادتى على نفسى امانة عند كل من وصلت اليه ان يوديها اذا سئلها حيث ماكان نفعنا الله و اياكم بهذا الايمان وثبتنا عليه عند الانتقال من هذه الدار الى الدار الحيوان و احلنا

(1) ف صابر (2) شفاعة

منها دار الکرامة و الرضوان و حال بیننا و بین دار سرابیلها من قطران و جعلنا من العصابة التی اخذت الکتب بالایمان و ممن انقلب من الحوض وهو ریان له و ثقل له المیزان ثبت منه علی الصراط القدمان انه المنعم المحسان و الحمدلله الذی هدانا لهذا و ماکنا لنهتدی لولا ان هدانا الله لقدجاءت رسل ربنا بالحق

اصل چهل و هفتم در ایراد فقرات چند از کلمات اکابر اولیا مشتمل بر اصول کلیات سیرو سلوک

قال الشیخ الاکبر فی الفص الهودی۔

فلاتنظر العین الا الیه
ولایقع الحکم الا علیه

فنحن له و به فی یدیه
و فی کل حال فانا لدیه

و لهذا ینکر و یعرف و ینزه و یوصف فمن رای الحق منه فیه بعینه فذلک العارف و من رای الحق منه فیه بعین نفسه فذلک غیر العارف و من لم یری الحق منه ولا فیه و انتظر ان یراه بعین نفسه فذلک الجاهل و بالجملة فلابد لکل شخص من عقیدة فی ربه یرجع بها الیه و یطلبه فیها فاذا تجلی له الحق فیها عرفه انه ربه و اقربه و ان تجلی له فی غیرها انکره و تعوذ منه و اساء الادب علیه فی نفس الامر وهو عند نفسه انه قد تادب[1] معه فلایعتقد معتقد الها الابما جعل فی نفسه فالاله فی الاعتقادات بالجعل فماراوا الا نفوسهم و ما جعلوا فیها فانظر مراتب الناس فی العلم بالله هوعین مراتبهم فی الرویة یوم القیمة و قداعلمتک بالسبب الموجب لذلک فایاک ان تتقید بقید مخصوص و تکفر بما سواه فیفوتک[2] خیر کثیر منه بل یفوتک[3] العلم بالامر علی ماهو علیه فکن فی نفسک هیولی

(1) ف قدتاب (2) فیضربک (3) ف لقولک

لصور المعتقدات کلها فان الله تعالی اوسع و اعظم من ان یحصره عقد دون عقد فانه یقول فاینما تولوا فثم وجه الله وما ذکراینا من این و ذکر ان ثم وجه الله و وجه الشی حقیقته فنبه بهذا قلوب العارفین لئلا یشغلهم العوارض فی الحیوة الدنیا عن استحضار مثل هذا فانه لایدری العبد فی ای نفس یقبض فی وقت غفلة فلا یستوی مع من قبض علی حضور و شهود[1] انتهی کلامه قدس سره

شیخ کلیم الله چشتی در رساله کشکول میفرماید

لقمه بعض کبراء طریقت قدس اسرارهم فرموده اند. اتم التوجهات بحضرت حق تعالی و اکمل مراتب حضور سبحانه غفر برهانه اینست که بعد تعطیل قوی جزئیه ظاهره و باطنه از تصرفات مختلفه و بعد تفریغ خاطر از هر علم و اعتقاد بلک از همه ماسوی توجه بکنی بحضرت او تعالی بر آنچه او در واقع است بے آنکه مقید کنی به تنزیه یاتشبیه بل توجه کنی توجه اجمالی هیولانی الصفة که قبول کند همه صورت را مستحسنه و مستنکره محسوسه و غیر محسوسه باتوحد عزیمت و جمعیت و اخلاص تام و مواظبت برین حالت برسبیل دوام یا اکثر احوال من غیر فتور و توزع خاطر و تشتت عزیمت و با جزم آنکه کمال او سبحانه تعالی مستوعب جمیع اوصاف است خواه حسن آن وصف مدرک شود یا نشود و باجزم آنکه عقل و فکر و وهم را مجال آن نیست که گرد سرادقات اقرار او تواند گشت پس او چنان است که او هست اگر بخواهد ظاهر شود در هر صورتی از صور عوالم و در همه صور همه عوالم و اگر خواهد منزه شود از همه

لقمه سزاوار آن است که سالک ملاحظه کند وجود را از همه مبداء مراتب تجلیات و نصب العین گرداند این ملاحظه را پس ببیند در واقع مگر وجودی مطلق وجود مطلق اینجا اطلاق قید وجود است که بشرط لا اعتبار کرده اند و

(1) شرح فصوص الحکم از جامی صفحه ۲۳۰ - ۲۳۴

وجودی مقید و حقیقی من حیث که بمعنی لا بشرط است باقی که در هر دو قسم واحد است و اطلاق و تقید از نسب و اعتبارات است و دوام این ملاحظه مورث ذوق کثیر است

شیخ عبدالکریم جیلی رحمة الله علیه در انسان کامل میفرماید و اعلم ان ادراک الذات هو ان تعلم بطریق الکشف الالهی انک زمان وهو ایاک و ان لا اتحاد ولا حلول و ان العبد عبد و ان الرب رب لایصیر العبد ربا ولا الرب عبدا فاذا قد عرفت هذا القدر بطریق الکشف الالهی الذی هو فوق العلم و العیان ولا یکون الا بعد الحق و المحقق الذاتی و علامة هذا الکشف ان تفنی اولا عن نفسه بظهورربه ثم تفنی ثانیا عن ربه بظهور سرالربوبیة ثم تفنی ثالثا عن متعلقات صفاته بمحققات ذاته فاذا حصل لک هذا حسیة فقدادرکت الذات لیس علی هذا فی نفس ادراک الذات زیادة

و در باب خامس از فصل احدیة میفرماید الاحدیة عبارة عن تجلی ذاتی لیس للاسماء ولا للصفات و لاشی هو موثراتهافیه ظهور فهی اسم بصرافته للذات المجردة عن الاعتبارات و الامتیازات الحقیقیة و الخلقیة ولیس لتجلی الاحدیة فی الاکوان مظهر اتم اذا اشرقت فی ذاتک فنسبت اعتباراتک واخذت بک فیک عن خواطرک مکثت انت فی انت من غیران ینسب الیک شیئا فیما یستحقه من الاوصاف الحقة او هولک من کل النعوت الخلقیة فهذه الحالة من الانسان اتم مظهر الاحدیة فی الاکوان فافهم انتهی کلامه

نعم الاستاذ و نعم المرشد من فقرات اکمل المتاخرین خواجه عبدالله احرار قدس سره[1] بریدن وتهی شدن دل از غیر حق سبحانه تعالی دلیل است بر مظهریت دل مر تجلی حق سبحانه را بوصف احدیت که نیل معارف بحقایق اسماء وصفات بی این معنی متعذر است چه قابلیت قبول عکوس انوار تجلیات

---

(1) ف قدس الله سره

ذات بے تہی شدن از التفات بہرچہ و سمت حدوث یافتہ است میسر نیست وتہی شدن دل موقوف افتادہ است بر تجلی ذات بوصف احدیت حصول این معنے را بعد از تحقق بایمان باللہ و برسول اللہ و بما جاء من عند اللہ و من عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و علی مراد اللہ و علی مراد رسول اللہ اسباب است از اتخاذ ریاضات کہ شریعت از اخذ آن منع نکردہ است و دوام ذکر بشرط وجدان مذکور بوصف انکسار و خضوع بکمال متابعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیکن ہیچ سبب در تحصیل این نسبت قوی تر ازان نیست کہ بصدق و نیاز تمام مجالست بجماعتی لازم وقت خود گردانند کہ باطن ایشان مظہر این تجلی گشتہ باشد و بسطوت این تجلی چنان[1] وجود غیر از پیش بصیرت ایشان بر داشتہ شد و از شہود غیری بتمام آزاد گشتہ و بفناء حقیقی از مزاحمت شعور بخود غیر خود خلاص گشتہ بعد از تحقیق بفنای حق سبحانہ تعالی۔ ایشان را از نزد خود بوجود موہوب حقانی مشرف گردانیدہ از بے خودی و سکر حال افاقت یافتہ دیگرانرا واسطہ حصول سعادت حقیقیہ کہ عبارت از فنا و بقا است شدہ درین مقام ہیچ چیز از ممکنات ایشان را از شہود حق سبحانہ محجوب نتواند گردانید پس واجب بر ازکیا آنکہ در تخلیص از گرفتاری دل بوجود اکوان کہ بحقیقت حجاب عبارت ازین گرفتاریست باشیای کہ سبب خلاصی میشود تمسک نمودہ خود را پیش از مردن خلاص گردانند اگر مناسب استعداد خود اشتغال بذکر دارند تقصیر و اہمال را در خود مجال ندہند و اگر در خود استعداد آن دانند کہ بصحبت ارباب شہود دل از گرفتاری زود ترخلاص می شود خود را بصحبت این گزیدگان بنگاہ داشت آداب صحبت التزام کنند زمانی خلاصی دل از گرفتاری بغیر حق بحقیقت زمانی وصول و شہود است چون دل از مزاحمت شعور بوجود خود و از وجود غیر نجات یافت غیر از گرفتاری بشہود حق سبحانہ تعالی ہیچ نیست مصرع

---

(1) ف ھسیان

بلاو محنت شیرین که جزباو نیاسائی

بعد ازان که بسطوت نفی مادون حق دل از غبار التفات بغیر حق آزاد گشت غیر اثبات حق هیچ نماند شعر

تیغ لا در قتل غیر حق براند
در نگرزان پس که غیر لا چه ماند

ماند الا الله باقی جمله رفت
شاد باش ای عشق شرکت سوز رفت

زمان غیب از مادون حق سبحانه تعالی بحقیقت زمان وصول و شهود و وجود است زیادت ازان نیست که بحکم الاعمال بخواتیمها را ارباب وجود و کشف پیش از تمکین درین معنی ارباب ذوق را از بالغان این مقام عالی نشمرده اند ظهور این معنی مقدمه فنا است و مبشر است بظهور تباشیر صبح سعادت وصول از مطلع احدیت که استغراق و استهلاک است در شهود ذات بمزاحمت شعور بوجود غیری بلک درین مقاصد اگر ترقی واقع شود شعورش از ذوق تجلیات اسماء نیز منقطع شود اشارت آن بزرگ باین فرموده است که سالک میتواند بود که متصف شود باوصاف حق سبحانه و تعالی فهو بعد غیر واصل چه از وصل مقصود شهود ذاتی است بمزاحمت شعور وجود کثرتے مرتبه اتصاف باوصاف که مرتبه تجلیات صفات است بے کثرت از وجهی متعذر است اگر خواهی در مقام حضور باحق سبحانه و تعالی از مکرو وسوسه شیطان آزاد باشی بلک ملک را اطلاع بر حضور تونشود بلک نفس ترا وقوف بر حضور تو نشود بر تو باد که همنشینی بامردمی کنی که دل ایشان در ذکر ذات مستغرق شده باشد و از خود رهائی یافته تعبیر ازین معنی بعضے بشهود و بعضے بوجود کرده اند و بعضے بتجلی ذات و بعضے بیاد داشت کرده اند اگر این سعادت دست ندهد باید که طریقه ذکر یا طریقه توجه و جذبهٔ

خواجگان را قبول کرده همگی خود را در ورزش[1] این طریقه برسانی تابدین دولت عظمی که ذوق آن متصور نیست برسی لیس وراء الله منتهی و ان الی ربک المنتهی لیس وراء عبادان قریة

عاشقان را شادمانی و غم او است
مزد کار و اجر خدمت هم ازو است

غیر معشوق ار تماشائی بود
عشق نبود هرزه سودائی بود

عشق آن شعله است کو چون بر فروخت
هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت

باید که شغل در نگاه داشت آگاهی باین وصف بود که بر خروج و دخول نفس واقف باشد که در نسبت حضور مع الله فتوری واقع شود تابرسد بانجا که بے تکلف نگاه داشت او همیشه این نسبت حاضردل او بود و بتکلیف نتواند که این صفت ازدل دورکند گاه باشد که اورا از خود تمام بستاند نه از خودش خبر بود نه از وقوف قلبی بمقصود باید که چون اورا باز بخود دهد برطریقه مقرره در نگاه داشت نسبت آگاهی کمال سعی بجا آرد تافتوری بواسطه غرض نفسانیه باوراه نیابد و دوام التجاء و افتقار بصفت انکسار بجناب حق سبحانه و تعالی قوی ترین نسبت ایست در دوام این نسبت باید که همیشه از حق سبحانه و تعالی بوصف نیاز و بقاء این نسبت[2] جوید اگر بعمر ابدی در نگاه داشت این صفت جوید اگر بعمرابدی در نگاه داشت این نسبت سعی کند هنوز حق او گذارده نشود غریم لایقضی دینه گویا در شان این نسبت است معنے مشاهده نه آنست که حق سبحانه و تعالی بحاسه بصر توان دید چون لمعه را از انوار بے نهایت بر ارواح و اشباح تافتن آرد جمله را کان لم یکن چنان نیست گرداند که از ایشان نه نام ماند و نه نشان بلکه این بآن معنے است که چون حضور دل بدقیقت

(1) ف در روزش (2) ف صفت

ذکر که منزه است از حرف و صوت بواسطه مواظبت برذکر
بدرجه ترقی کند که دیگریرا در حقیقت دل گنجایش نماند
و این[1] حال دل را مشاهده گویند و حق را مشاهده و کمال ذوق
ازین مشاهده وقتے دست دهد که آگاهی او از وصف حضور
میشود و حضوری باشد بے مزاحمت شعور بحضور چه بمقدار
شعور بحضور نقصانی در حضور حق سبحانه تعالی واقع شود
ذات مقدس او از ان برتر است که در دیدهٔ بصیرت دل
آید فکیف که در نظر حس از ینجا است که عطش متعطشان
زلال وصال بمشاهده سری هرگز تسکین نیابد بلک تشنگی بر
ایشان زیاده گردد و الله اعلم بحقایق الامور

شبی سخن در محبت ذاتیه میرفت که عبارت است از ارتباط و تعشق
بحضرت حق سبحانه و تعالی بے آنکه آنرا سببی دانند یا موجبی شناسند
بلک میل و انجذابی است که بر دفع آن قدرت نباشد فرمودند
که از دو پسرک در نواحی تاشکند این نسبت را یافتم یکی
دایم بگرد حلقه اصحاب مامیگشت و از دور می[2] نشست و گردن
کج میکرد و یکروز بجهت طهارت برخاستم بجانب ابریق طهارت
مسارعت نمود چون فارغ شدم ازوی پرسیدم که سبب آمدن
تو اینجا چیست و چند گرد این صحبت میگردی گفت من
هم نمیدانم اینقدر میدانم که هرگاه اینجا می آیم در باطن
خود کششی بحضرت حق سبحانه و تعالی باز می یابم و خود
را از همه بایستها خالی می بینم و ازان لذت عظیم بمن میرسد و
چون بیرون میروم ازان نسبت تهی میشوم و ان پسرک دیگر
صورتی بغایت خوب داشت وبا اصحاب مختلط بود و دران نواحی
مردم بسیار بوی تعلق خاطر داشتند و اصحاب مارا نیز[3]زبان
مطعون میداشتند گفتم اوراعذر خواهید که نیاید هرچند
مبالغه کردند سود نداشت آخر در گریه شد و اضطراب بسیار
کرد و گفت آخر شمارا درین چه فایده که من اینجا نیایم و

(1) ف و درین (2) ف بجای (3) ف الریان

در ظاهر مرا مردم مشوش گردانند و در باطن من درکشاکش افتد و ازین نسبت جمعیت که اینجا راز خود باز می یابم دور می افتم یاران وی را محذور داشتند کار او بجائی رسید که مغلوب این نسبت شد بمثابه که بارها راه خانه خود میکرد و هرگاه که مارا باو مهمی بودی چون از منزل بیرون آمدمی یا در خانه بودمی یادر راه بودمی و چون خواستیم که اورا کاری فرمائیم آن کار را کرده بودی یا میکردی رهانیدن مرغ لاهوتی که محبوس قفس ناسوتی است بے تاثیر جذبه که لازم است مقام محبوبی را که باز بسته بمتابعت مصطفوی است صلی الله علیه وسلم میسر گردد فعلیک باتباعه صلعم ان کنت متوجهالی حقیقة الحقایق التی لها وجهه فی کل موجود و بحقیقة الموجودات گویا اشارت ولله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله باین حقیقت است اینجا بدانی وهو معکم از کجا است

او بما از مابسی نزدیک تر
داند آنکس کوز خود دارد خبر

بر خورداری از حیوة کسی راست که دلش از دنیا سرد باشد و بذکر حق سبحانه تعالی گرم حرارت قلبش را نگذارد که محبت دنیا گرد حرم دل بگردد تاچنان گردد که اندیشه اش جز حق سبحانه تعالی هیچ نباشد فیض نخستین را مظاهر کثیره است هرچه موجود است او را از تجلی ذاتی نصیب است که آنرا وجه خاص میگویند این وجه را انجذاب بحق سبحانه و تعالی واقع است بحسب دوام توجه اگر بتاثیر اسم الهادی از تصرف اسم المضل نجات یابد بدوام انجذاب اش بذات مقدس از خود بکلی نیست شده باشد بهمین ملحق گشته غیر از حق سبحانه تعالی نه بیند و نداند و العیاذ بالله اگر بتاثیر اسم مضل طریقه مستقیم انجذاب بذات خود کم کند گرفتار خود گشته جز خود نه بیند جز خود نداند همه آن کند ظلمتش بر ظلمت افزاید همیشه محجوب و ممنوع از شهود وحدت گردد نه او را روح در طاعت باشد بلکه طاعت نیز نباشد همه عذابهای دنیوی و اخروی و صوری و معنوی را مستعدو مهیا

گردد و خلاصی ازین سبب را اسباب است از توبهٔ نصوح و مباشرت اعمال صالحه بهترین آنکه از سر صدق بخدمت طایفهٔ که بجمعیت ذاتے از خود رهائی یافته اند قیام نماید بتمامی خود را در ایشان گم کند رزقنا الله و ایاکم

دانی که پیر کیست پیران کسے است که آنچه مرضی رسول الله صلی الله علیه وسلم نیست ازو نیست شده باشد و آنچه نه ازو است صلی الله علیه وسلم نمانده بلک او و بایست او ازو تمام گرشده باشد و او آئینه[1] شده باشد که جز اخلاق و اوصاف نبوی درو هیچ نباشد درین مقام بواسطهٔ اتصاف بصفات نبویه مظهر تصرف حق سبحانه و تعالی گشته و بتصرف الهی در مواطن مستعدان تصرف گرده و بتمام از خود خالی شده و بمراد حق سبحانه تعالی استاده

از بس که در کنار همیگیرد آن نگار
بگرفت بوی یار ورها کرد بوی طیں

مرید آنکه بتاثیراتش محبت و ارادت بایست[2] رو سوخته باشد و از مرادات او هیچ نمانده و بصیرت دل دراتنه پیر جمال مراد دیده روی از مجموع قبلها گردانیده و قبله او جمال پیر گشته و دربندگی پیر از آزادی فارغ آمده و سر نیاز جزبر استانه پیر نینداخته و اعراض از مجموعه کرده سعادت خود را در قبول او دانسته و شقاوت خود را دررد او بلک رقم نیستی بر ناصیه وجود کشیده و از تفرقه شعور بوجود غیر پیر خلاص گشته بهت

انرا که در سرای نگاریست فارغ است
از باغ و بوستان و تماشاے لاله زار

اگر پرسند که توحید چیست بگو که تخلیص دل و تجرید او از آگاهی بغیر حق سبحانه و تعالی و خلاصی دل از علم و شعور بوجود غیر حق سبحانه و تعالی اگر پرسند که اتحاد

---

(1) ف آیة (2) ف ما است

چیست بگو استغراق در هستی حق سبحانه و تعالی اگر پرسند که سعادت چیست بگو خلاصی از خود بدید حق سبحانه و تعالی اگر پرسند شقاوت چیست بگو بخود درماندن و از حق باز ماندن اگر پرسند وصل چیست بگو نسیان خود بشهود نور وجود حق اگر پرسند فصل چیست بگو جدا کردن پیر از غیر حق سبحانه و تعالی اگر پرسند سکر چیست بگو ظاهر شدن حال بر دل که دل نتواند که پوشیده دارد چیزیرا که پوشیدن آن چیز پیش ازین حال واجب است من النفحات للجامی قدس سره

مراقبه بحقیقت انتظار است حقیقت مراقبه عبارت ازین انتظار است نهایت سیر عبارت از حصول این انتظار است بعد از تحقق باین چنین انتظار که ظهورش از غلبه محبت است راهی جز این انتظار نیست

گر ندارم از شکر جز نام بهر
ای بسا بهتر که اندر کام زهر

آسمان نسبت بعرش آمد فرود
ورنه بس عالی است پیش خاک تود

چون امثال ما فقیران[1] را بطریق ذوق دریافت این معانی میسر نیست گرفتاری باین چنین گفت و گوی شیرین ترمی نماید از اشتغال بغیر ازین گفت و گوی رزقنا الله و ایاکم انتظارا به یفنینا عنا بحرمت محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم و از انفاس معرفت اساس حضرت قطب العارفین غوث المکاشفین سلطان الکاملین ایمان الواصلین وارث الغرباء و المساکین مولانا سید فخرالدین قدسنا الله سره المبین این دو بیت است که به مبتدی و منتهی را کافی و وافی است

غافل از وحدت مشوباً آگهی دریادزی
بگذر از وهم دوئی وزهجر وصل آزاد زی

---

(1) ف بغیر ان

هجر و وصل ماهست چون یخ بستن وبگداختن
فخردین زین هر دو قید آزاد باش و شاد زی

هذا من افاضات اقلامه نفعنا الله بمرامه

فایده اسم اعظم بنزد قاضی حمید الدین ناگوری قدس سره اسم هو است که اول از سرادقات عزت در عالم ظهور آمده است و اویک حرف است یعنی ه و واو از اشباع ضمه متولد شده و آن اسم ذات مطلق است نه مشتق است و نه محلول مشتق است زیراکه اسم مشتق از اشتراک غیر حال شده و ازان جهت بنای وحدت برو غالب نبود باتفاق جمله عشاق و نزدیک اکثری اسم الله است یعنی

اسم ذات اول همین ها بود
الف و لام اختصاص فزود

و هرچه از راه عبارت در سایر اسما است از انجمله از راه اشارت در دایرهٔ هو است

آورده اند که اسم هو اصل وام جمله اسما است چنانکه سوره فاتحه اصل و ام قرآن است

هاکه دال است برهویت ذات
متعاقب بود برو حرکات

حرکتے چون سکون برو جاری
او بذات خود از همه عاری

هیچ وقت از همه مجرد نیست
لیک باهیچ یک مقید نیست

رود اینحرف در همه آنات
در نفس های جمله حیوانات

همه اورا بدین نفس ذاکر
گر از و غایب اند و گر حاضر

کما قال الله تعالی و ان من شی الایسبح بحمده و لکن لاتفقهون تسبیحهم اما جز آگاهی که شرط راه عرفان است هیچ

التذاذ او حاصل نه که گفته اند لطف حق ناگاه رسد لیکن بردل آگاه رسد فافهم چون هو اوست توکیستی هذا سرلطیف فهم من فهم در اصطلاحات مولانا عبد الرزاق کاشی رحمة الله علیه در معنی اسم اعظم این دوبیت فرموده

اسم اعظم جامع اسماء بود
صورت او هم معنی اشیاء بود

اسم دریا و تعین موج او
این کسی داند که او ازما بود

بدانکه هستی طالب را مثل نمک سنگ است و مقصود چون آب پس باید که نمک سنگ هستی موهومه خود را در آب مقصود غرق دارد شک نیست که بتدریج غایب گردی

چو اینجا بیخودی می آورد هوش
عبارت را اشارت گفت خاموش

لاهو الاانا و انالا غیره لهذا

در مشرب شطار نباشد فنا
نیست بجز معنی الاانا

عارف بخدا میرسد از گردش چشمی
در نیم نفس بحر هم آغوش حباب است

دم مادی زسربنه چو حباب
تابه بینی که عین دریائی

پس خموشی گزین و فارغ باش
که همین است حد دانائی

و السلام علی من اتبع الهدی سبحان ربک رب العزة عما یصفون و سلام علی المرسلین و الحمد لله رب العالمین

ختم شد

express our sincere thanks to all the three for lending us their manuscripts to prepare a Press copy of the work.

We are grateful to the Syndicate of the University of Madras for arranging for the publication of this volume under its auspices.

UNIVERSITY BUILDINGS,
CHEPAUK, MADRAS.
1st April 1959.

A. S. U'SHA,
Head of the Department of Arabic, Persian and Urdu, University of Madras.

FOREWORD

The present work, Asl-al-Usūl, which gives a detailed exposition of pantheism, comprises forty-seven chapters, besides an introduction.

The author of the work, Sayyid Shāh Abdul Qādir Fakhrī Mehrbān — Mehrbān being his pen-name which was assumed by him later, was born at Awrangābād, Deccan in 1143 A. H. (1730–31 A. D.) He completed his education at Awrangābād under the erudite guidance of the celebrated Mīr Ghulām Alī Azād Bilgrāmī.

In 1183 A. H. (1769–70 A. D.) he seems to have migrated to Madras where Muhammad Alī Wālājāh, the Nawwāb of Carnatic, conferred on him a jāgir, a small estate, in Jadwāl (North Arcot District) and a small piece of land including a house and a mosque at Mylapore, Madras, in recognition of his learning and piety.

(The house and the mosque fortunately exist to this day and his direct descendant, who bears the same name *i. e.*, Sayyid Abdul Qādir Fakhrī, is the present occupant of the site. We have great pleasure in mentioning that the daughter of the present descendant, Mrs. Fātima Akhtar, happens to be a member of the Syndicate of this University.)

He died in 1204 A. H. (1789–90 A. D.) at Madras and was buried within the precinct of his own residence in Mylapore.

Besides Asl-al-Usūl, he has left to posterity a number of works, dealing with Sufism, such as Subuhāt, Miftāh-al-Maārif etc.

The present work has been prepared from the manuscripts available at (1) the library of Hazrat Makān, Vellore, (2) the Ahl-i-Islām Library, Madras and (3) with the direct descendant of the author himself, Mr. Sayyid Abdul Qādir Fakhrī. We

MADRAS UNIVERSITY ISLAMIC SERIES No. 20

ASLUL USOOL

FI

BAYĀN-I-MUTĀBAQAT-IL-KASHFI

BIL-MĀQŪLI-WAL-MANQŪL

BY

SYED SHAH ABDUL QADIR MEHRBAN FAKHRI

of Mylapore, Madras.

EDITED

BY

AFZAL-UL-ULAMA

MUHAMMAD YOUSUF KOKAN UMRI, M. A.,

Reader, Department of Arabic,
Persian and Urdu,
University of Madras.

UNIVERSITY OF MADRAS

1959

Madras University Islamic Series No. 20

ASLUL USOOL

FI

BAYĀN-I-MUTĀBAQAT-IL-KASHFI
BIL-MĀQŪLI-WAL-MANQŪL

BY

SYED SHAH ABDUL QADIR MEHRBAN FAKHRI
of Mylapore, Madras.

Presented to the
S & K Library

[illegible signature]

SC